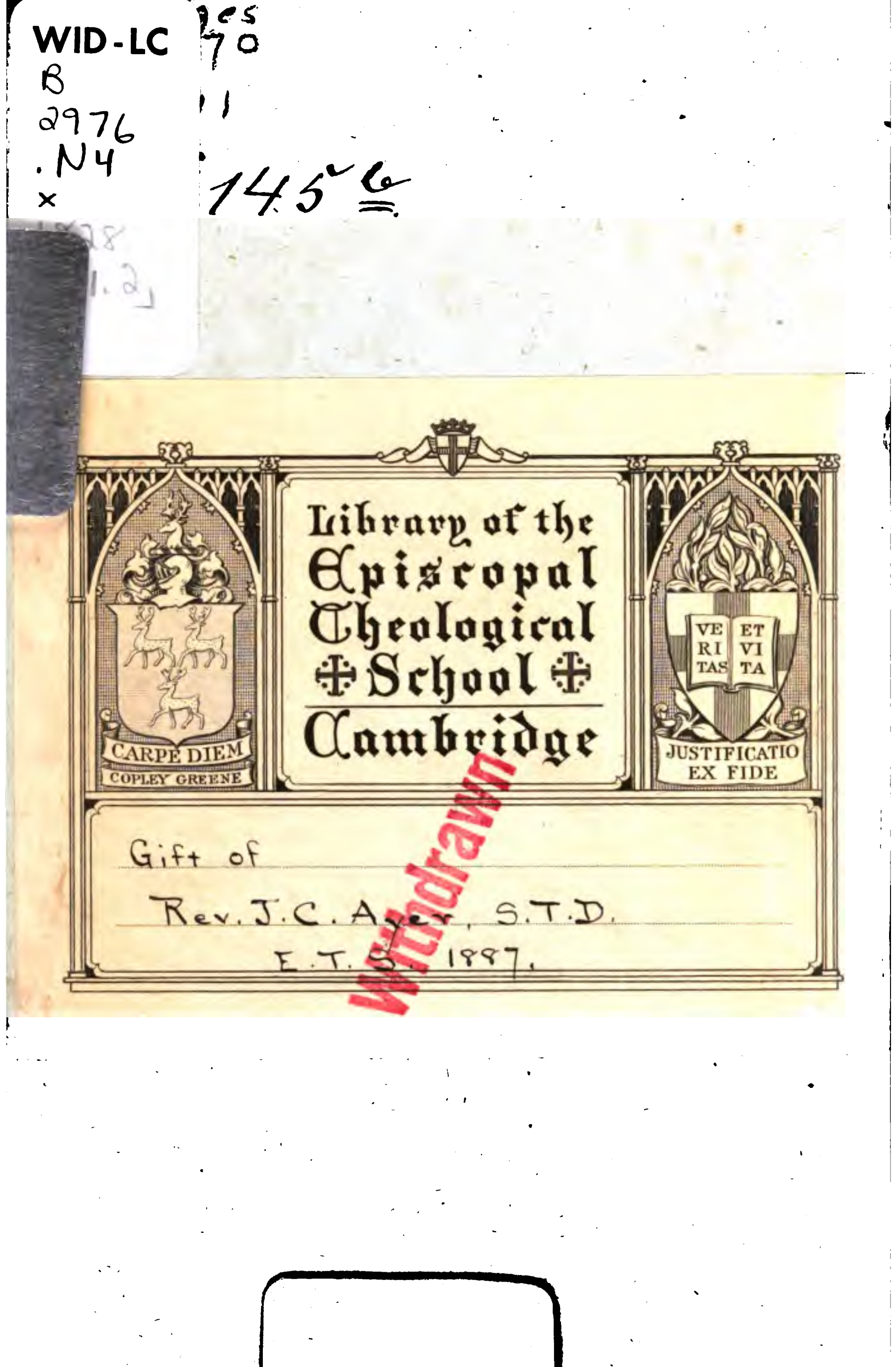



Library of the Episcopal Theological School Cambridge
CARPE DIEM
COPLEY GREENE
VE RI TAS
ET VI TA
JUSTIFICATIO EX FIDE
Gift of
Rev. J. C. Ayer, S.T.D.
E.T.S. 1887.
Withdrawn

1831.

Neue oder anthropologische

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Zweyter Band.

Neue

oder

anthropologische

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Zweyter Band.

Zweyte Auflage.

Heidelberg,
bey Christian Friedrich Winter.
1831.

Vorrede
zur zweyten Auflage.

Durch die Kantischen Entdeckungen ist es uns möglich geworden, die Philosophie in derselben Strenge wissenschaftlich zu bearbeiten, wie die Mathematik schon lang bearbeitet worden ist. Wir können das System philosophischer Begriffe auf seine Grundbegriffe, das System philosophischer Behauptungen auf seine Grundsätze zurückführen und dabey ein vollständiges System dieser Grundbegriffe und Grundsätze aufstellen, in welchem jedem Begriff und jedem Grundsatz genau seine Stelle angewiesen wird.

Um dies auszuführen, müssen wir erstens die philosophische Erkenntniß von der Wahrnehmungserkenntniß und der mathematischen Erkenntniß unterscheiden, sodann die philosophische selbst in die analytische der Logik und in die synthetische der Metaphysik theilen.

Die Untersuchungen der Logik und die der Metaphysik müssen nämlich gesondert von einander ge-

führt werden. Jede Untersuchung bedarf dann (s. mein System der Metaphysik §. 24.) dreyer Theile: 1) einer Grundlegung, in welcher durch die zergliedernde Behandlung der im Leben vorkommenden philosophischen Beurtheilungen die Grundbehauptungen aufzufinden sind, welche in diesen Beurtheilungen vorausgesetzt werden. 2) der Kritik der Vernunft, in welcher durch die anthropologische Theorie der Vernunft diese Grundgedanken zu deduciren sind. 3) eines Systems, in welchem das systematische Verhältniß der so gewonnenen und gerechtfertigten Grundbegriffe und Grundsätze zur Anwendung im Ganzen der menschlichen Erkenntniß nachgewiesen wird.

Meinen Beytrag zur größeren Vollendung dieses Werkes habe ich in Rücksicht der Logik durch mein System der Logik und den ersten Band meiner Kritik der Vernunft gegeben.

Was nun ferner die Metaphysik betrifft, so müssen wir in ihr die speculative Metaphysik von der praktischen der Ethik und Religionsphilosophie sondern und anerkennen, daß die Grunduntersuchung des Ganzen den speculativen Theil betreffe. Für diesen suchte ich den Interessen der Grundlegung und des Systems mit meinem System der Metaphysik genug zu thun, den Interessen

der Kritik soll dann dieser zweyte Theil meiner Kritik der Vernunft entsprechen.

Damit treffen wir auf den Theil der philosophischen Untersuchungen, welcher bis jetzt noch der schwierigste bleibt. In der Metaphysik ist die Aufgabe der Begründung der metaphysischen Principien durch die Deduction noch nicht gemeinschaftlich anerkannt und in der psychischen Anthropologie sind es eben so wenig die Theile der Theorie der erkennenden Vernunft, von denen jene Deductionen abhängen. Daher habe ich es hier bis jetzt nur mit einer subjectiven, großentheils nur mir gehörenden Unternehmung zu thun.

Bey der hier vorliegenden neuen Bearbeitung dieses Theiles meiner Lehre konnte ich dem in der Vorrede des ersten Theils ausgesprochenen Entschluß, die Darstellung so viel möglich ungeändert zu lassen, in den ersten Abschnitten weniger treu bleiben. Ich mußte vielmehr wesentlich ändern, theils, weil die Untersuchungen in der ersten Hälfte des Werkes durch ihre Kürze zu undeutlich geblieben sind, theils weil ich sie jetzt zweckmäßig mit dem System der Metaphysik in Verbindung stellen kann, theils endlich, weil durch die Beschränkung auf den mir am zweckmäßigsten scheinenden Sprachgebrauch für die Deutlichkeit viel gewonnen werden konnte.

Einleitung.

1) Der Gehalt des logischen Gedankenlaufes besteht in den metaphysischen Erkenntnissen.

§. 86.

Bisher betrachteten wir die menschlichen Erkenntnisse in den Sinnesanschauungen, ihrem gedächtnißmäßigen und ihrem logischen Gedankenlaufe. Bey dem logischen Gedankenlaufe fanden wir, daß er unmittelbar die Phänomene der Reflexion, des Denkens zeige, durch welche wir das in uns zu beobachten suchen, was uns in der Anschauung nicht zum Bewußtseyn kommt, was dem innern Sinn der Selbsterkenntniß verborgen bliebe. Der Gegenstand dieser Beobachtung nun, die Erkenntniß, deren wir uns nur auf diese künstliche Weise, denkend bewußt werden können, ist das philosophische der Erkenntniß, welches, wenn es vollständig beobachtet, oder denkend aufgefaßt wäre, die Philosophie als Wissenschaft darstellen würde. Von dieser Philosophie lernten wir nun gleich jenen formalen Theil, die Logik kennen, weil er nur aus dem Denken selbst entspringt, nur den Einfluß der künstlichen Wiederbeobachtung auf die Erkenntnisse enthält, ohne der Beobachtung einen Gegenstand zu geben. Dagegen muß nun der Gehalt des logischen Gedankenlaufes erst in

1 *

demjenigen liegen, was durch Reflexion, durch Denken neues in uns beobachtet wird, und dieß ist der metaphysische Theil der philosophischen Erkenntniß, als Wissenschaft dargestellt die Metaphysik (§. 65.) (Syst. der Met. §. 12.).

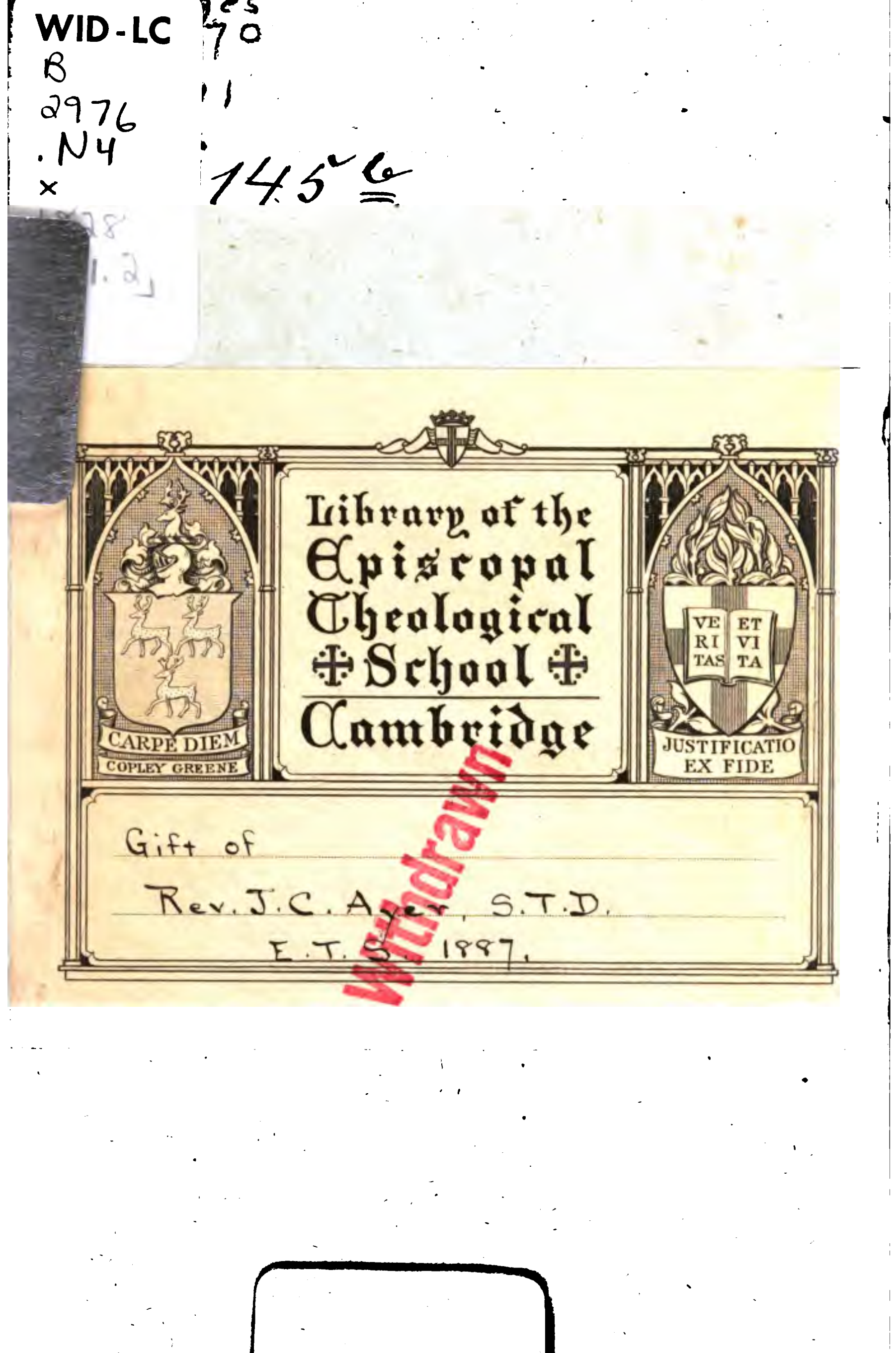
Die Sinnesanschauung giebt uns den ersten Inhalt der Erkenntniß von der äußern und innern Welt, die mathematische Anschauung bringt an diesen Stoff die erste Verbindung. Dieser durch die mathematische Anschauung in Raum und Zeit verbundene Stoff wird dann durch Denken zu empirischer und mathematischer Wissenschaft erhoben. Hier giebt aber der logische Gedankenlauf zum empirischen nur die Zusammenordnung der Theile hinzu, aller Inhalt liegt in der sinnlichen Anschauung der Erfahrung; auch zur mathematischen Wissenschaft thun wir denkend nur die nothwendige Bestimmung und den Zusammenhang, so wie die Anordnung der Erkenntnisse für das Bewußtseyn hinzu, denn der Inhalt selbst liegt jederzeit in der reinen Anschauung. Aber über diese beiden Systeme zeigt sich im logischen Gedankenlauf noch die philosophische Wissenschaft; diese hat ihren Inhalt in Principien, deren wir uns ohne das Denken gar nicht bewußt werden würden. Wo nimmt nun der denkende Verstand dieses Bewußtseyn der philosophischen Principien her? Wie kommt er zu diesem eigenthümlichen Inhalt seines logischen Gedankenlaufes? Selbst geben kann er sich diesen Inhalt nicht, denn er ist ja nur ein Vermögen der Wiederbeobachtung von Erkenntnissen, die schon in unsrer Vernunft gegeben sind, folglich muß dieser Inhalt des logischen Gedankenlaufes in solchen ursprünglichen Erkenntnissen unsrer Ver-

nunft liegen, deren wir uns nicht unmittelbar in der Anschauung, sondern nur mittelbar im Denken bewußt werden. So wird also unsre jetzige Aufgabe, diese ursprüngliche unmittelbare Erkenntniß der Vernunft durch genaue Beobachtung des eigenthümlichen Inhaltes im logischen Gedankenlauf kennen zu lernen.

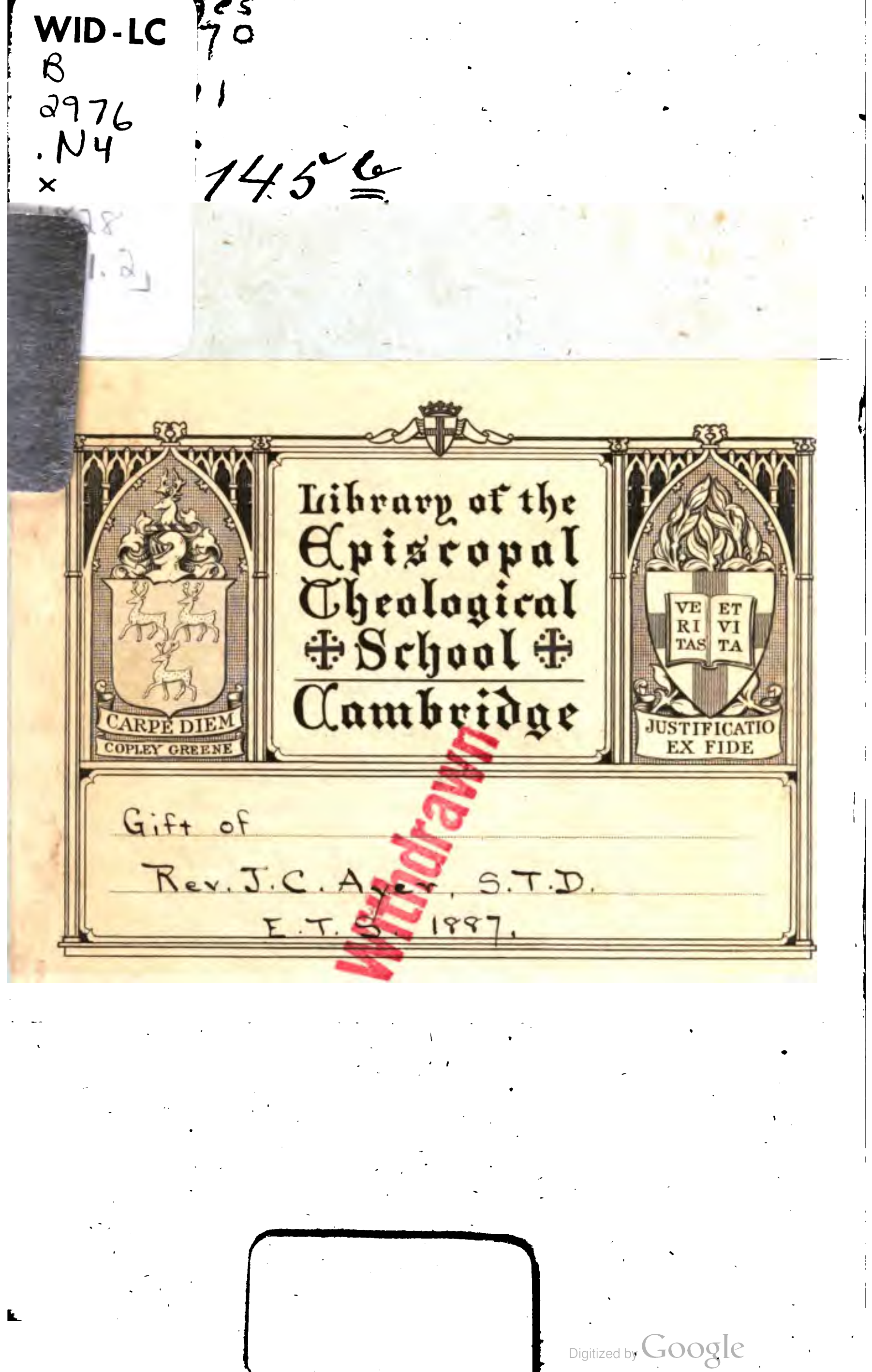
Dafür ist das wichtigste Ergebniß unsrer früheren Untersuchungen, daß der denkende Verstand nur ein Vermögen der Wiederholung von Erkenntnissen ist, welche als das Beobachtete, als unmittelbare Erkenntniß in der Vernunft, dem Denken schon zu Grunde liegen. Dessen Folgen stellen sich kürzlich so dar.

Mit Vollständigkeit werden wir uns unsrer Erkenntnisse nur in behauptenden Urtheilen bewußt. Unter diesen giebt sich der denkende Verstand selbst die analytischen Urtheile, welche aber keine Erweiterung unsrer Erkenntniß enthalten, und die bewiesenen Urtheile, welche wir durch Schlüsse aus sonst schon gegebenen Grundurtheilen ableiten.

Die synthetischen Grundurtheile aber, welche eigentlich den ganzen Reichthum unsres Wissens enthalten, kann der denkende Verstand sich nicht selbst geben. Unter diesen beruhen die der empirischen und mathematischen Wissenschaft auf Anschauung durch Demonstrationen, die der philosophischen Erkenntniß lassen sich aber weder beweisen, denn wir reden nur von Grundurtheilen, noch demonstriren, da diese Erkenntniß der Anschauung entzogen bleibt (§. 70.). Philosophische Grundsätze sind daher von der schwierigsten wissenschaftlichen Behandlung. Sie sind zwar das Vorausgesetzte in allen philosophischen Beweisen,


Library of the
Episcopal
Theological
School
Cambridge
CARPE DIEM
COPLEY GREENE
VE RI TAS
ET VI TA
JUSTIFICATIO
EX FIDE
Gift of
Rev. J. C. Ayer, S.T.D.
E.T.S. 1887.
Withdrawn

[illegible]
[illegible] 10ten [illegible]
1831.
[illegible]


Library of the Episcopal Theological School Cambridge
CARPE DIEM
COPLEY GREENE
VE RI TAS ET VI TA
JUSTIFICATIO EX FIDE
Gift of
Rev. J. C. Ayer, S.T.D.
E. T. S. 1887.
Withdrawn

1831.

Neue oder anthropologische

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Zweyter Band.

Neue

oder

anthropologische

Kritik der Vernunft

von

Jacob Friedrich Fries.

Zweyter Band.

Zweyte Auflage.

Heidelberg,
bey Christian Friedrich Winter.
1831.

Vorrede
zur zweyten Auflage.

Durch die Kantischen Entdeckungen ist es uns möglich geworden, die Philosophie in derselben Strenge wissenschaftlich zu bearbeiten, wie die Mathematik schon lang bearbeitet worden ist. Wir können das System philosophischer Begriffe auf seine Grundbegriffe, das System philosophischer Behauptungen auf seine Grundsätze zurückführen und dabey ein vollständiges System dieser Grundbegriffe und Grundsätze aufstellen, in welchem jedem Begriff und jedem Grundsatz genau seine Stelle angewiesen wird.

Um dies auszuführen, müssen wir erstens die philosophische Erkenntniß von der Wahrnehmungserkenntniß und der mathematischen Erkenntniß unterscheiden, sodann die philosophische selbst in die analytische der Logik und in die synthetische der Metaphysik theilen.

Die Untersuchungen der Logik und die der Metaphysik müssen nämlich gesondert von einander ge-

führt werden. Jede Untersuchung bedarf dann (s. mein System der Metaphysik §. 24.) dreyer Theile: 1) einer Grundlegung, in welcher durch die zergliedernde Behandlung der im Leben vorkommenden philosophischen Beurtheilungen die Grundbehauptungen aufzufinden sind, welche in diesen Beurtheilungen vorausgesetzt werden. 2) der Kritik der Vernunft, in welcher durch die anthropologische Theorie der Vernunft diese Grundgedanken zu deduciren sind. 3) eines Systems, in welchem das systematische Verhältniß der so gewonnenen und gerechtfertigten Grundbegriffe und Grundsätze zur Anwendung im Ganzen der menschlichen Erkenntniß nachgewiesen wird.

Meinen Beytrag zur größeren Vollendung dieses Werkes habe ich in Rücksicht der Logik durch mein System der Logik und den ersten Band meiner Kritik der Vernunft gegeben.

Was nun ferner die Metaphysik betrifft, so müssen wir in ihr die speculative Metaphysik von der praktischen der Ethik und Religionsphilosophie sondern und anerkennen, daß die Grunduntersuchung des Ganzen den speculativen Theil betreffe. Für diesen suchte ich den Interessen der Grundlegung und des Systems mit meinem System der Metaphysik genug zu thun, den Interessen

der Kritik soll dann dieser zweyte Theil meiner Kritik der Vernunft entsprechen.

Damit treffen wir auf den Theil der philosophischen Untersuchungen, welcher bis jetzt noch der schwierigste bleibt. In der Metaphysik ist die Aufgabe der Begründung der metaphysischen Principien durch die Deduction noch nicht gemeinschaftlich anerkannt und in der psychischen Anthropologie sind es eben so wenig die Theile der Theorie der erkennenden Vernunft, von denen jene Deductionen abhängen. Daher habe ich es hier bis jetzt nur mit einer subjectiven, großentheils nur mir gehörenden Unternehmung zu thun.

Bey der hier vorliegenden neuen Bearbeitung dieses Theiles meiner Lehre konnte ich dem in der Vorrede des ersten Theils ausgesprochenen Entschluß, die Darstellung so viel möglich ungeändert zu lassen, in den ersten Abschnitten weniger treu bleiben. Ich mußte vielmehr wesentlich ändern, theils, weil die Untersuchungen in der ersten Hälfte des Werkes durch ihre Kürze zu undeutlich geblieben sind, theils weil ich sie jetzt zweckmäßig mit dem System der Metaphysik in Verbindung stellen kann, theils endlich, weil durch die Beschränkung auf den mir am zweckmäßigsten scheinenden Sprachgebrauch für die Deutlichkeit viel gewonnen werden konnte.

Einleitung.

1) Der Gehalt des logischen Gedankenlaufes besteht in den metaphysischen Erkenntnissen.

§. 86.

Bisher betrachteten wir die menschlichen Erkenntnisse in den Sinnesanschauungen, ihrem gedächtnißmäßigen und ihrem logischen Gedankenlaufe. Bey dem logischen Gedankenlaufe fanden wir, daß er unmittelbar die Phänomene der Reflexion, des Denkens zeige, durch welche wir das in uns zu beobachten suchen, was uns in der Anschauung nicht zum Bewußtseyn kommt, was dem innern Sinn der Selbsterkenntniß verborgen bliebe. Der Gegenstand dieser Beobachtung nun, die Erkenntniß, deren wir uns nur auf diese künstliche Weise, denkend bewußt werden können, ist das philosophische der Erkenntniß, welches, wenn es vollständig beobachtet, oder denkend aufgefaßt wäre, die Philosophie als Wissenschaft darstellen würde. Von dieser Philosophie lernten wir nun gleich jenen formalen Theil, die Logik kennen, weil er nur aus dem Denken selbst entspringt, nur den Einfluß der künstlichen Wiederbeobachtung auf die Erkenntnisse enthält, ohne der Beobachtung einen Gegenstand zu geben. Dagegen muß nun der Gehalt des logischen Gedankenlaufes erst in

demjenigen liegen, was durch Reflexion, durch Denken neues in uns beobachtet wird, und dieß ist der metaphysische Theil der philosophischen Erkenntniß, als Wissenschaft dargestellt die Metaphysik (§. 65.) (Syst. der Met. §. 12.).

Die Sinnesanschauung giebt uns den ersten Inhalt der Erkenntniß von der äußern und innern Welt, die mathematische Anschauung bringt an diesen Stoff die erste Verbindung. Dieser durch die mathematische Anschauung in Raum und Zeit verbundene Stoff wird dann durch Denken zu empirischer und mathematischer Wissenschaft erhoben. Hier giebt aber der logische Gedankenlauf zum empirischen nur die Zusammenordnung der Theile hinzu, aller Inhalt liegt in der sinnlichen Anschauung der Erfahrung; auch zur mathematischen Wissenschaft thun wir denkend nur die nothwendige Bestimmung und den Zusammenhang, so wie die Anordnung der Erkenntnisse für das Bewußtseyn hinzu, denn der Inhalt selbst liegt jederzeit in der reinen Anschauung. Aber über diese beiden Systeme zeigt sich im logischen Gedankenlauf noch die philosophische Wissenschaft; diese hat ihren Inhalt in Principien, deren wir uns ohne das Denken gar nicht bewußt werden würden. Wo nimmt nun der denkende Verstand dieses Bewußtseyn der philosophischen Principien her? Wie kommt er zu diesem eigenthümlichen Inhalt seines logischen Gedankenlaufes? Selbst geben kann er sich diesen Inhalt nicht, denn er ist ja nur ein Vermögen der Wiederbeobachtung von Erkenntnissen, die schon in unsrer Vernunft gegeben sind, folglich muß dieser Inhalt des logischen Gedankenlaufes in solchen ursprünglichen Erkenntnissen unsrer Ver-

nunft liegen, deren wir uns nicht unmittelbar in der Anschauung, sondern nur mittelbar im Denken bewußt werden. So wird also unsre jetzige Aufgabe, diese ursprüngliche unmittelbare Erkenntniß der Vernunft durch genaue Beobachtung des eigenthümlichen Inhaltes im logischen Gedankenlauf kennen zu lernen.

Dafür ist das wichtigste Ergebniß unsrer früheren Untersuchungen, daß der denkende Verstand nur ein Vermögen der Wiederholung von Erkenntnissen ist, welche als das Beobachtete, als unmittelbare Erkenntniß in der Vernunft, dem Denken schon zu Grunde liegen. Dessen Folgen stellen sich kürzlich so dar.

Mit Vollständigkeit werden wir uns unsrer Erkenntnisse nur in behauptenden Urtheilen bewußt. Unter diesen giebt sich der denkende Verstand selbst die analytischen Urtheile, welche aber keine Erweiterung unsrer Erkenntniß enthalten, und die bewiesenen Urtheile, welche wir durch Schlüsse aus sonst schon gegebenen Grundurtheilen ableiten.

Die synthetischen Grundurtheile aber, welche eigentlich den ganzen Reichthum unsres Wissens enthalten, kann der denkende Verstand sich nicht selbst geben. Unter diesen beruhen die der empirischen und mathematischen Wissenschaft auf Anschauung durch Demonstrationen, die der philosophischen Erkenntniß lassen sich aber weder beweisen, denn wir reden nur von Grundurtheilen, noch demonstriren, da diese Erkenntniß der Anschauung entzogen bleibt (§. 70.). Philosophische Grundsätze sind daher von der schwierigsten wissenschaftlichen Behandlung. Sie sind zwar das Vorausgesetzte in allen philosophischen Beweisen,

aber vor dem gemeinen Bewußtseyn erscheinen sie nie selbst, sondern nur vermittelst ihrer Folgesätze, welche sie erst mit der Anschauung verbinden. Wir brauchen zum Beyspiel häufig die Folgesätze der praktischen Philosophie, indem wir über Pflicht und Recht urtheilen; allein die höchsten Grundsätze des Glaubens an die Selbstständigkeit und Freyheit des Geistes, aus denen diese erweislich sind, kommen im gemeinen Bewußtseyn entweder gar nicht vor, oder sind bestrittene Sätze. Diese Grundsätze sind das letzte Ergebniß der künstlichsten Abstractionen, und es erfordert das künstlichste Denken, uns ihrer abgesondert mit Bestimmtheit bewußt zu werden. Mit Glück läßt sich eine Untersuchung dieser Grundsätze nur speculativ und kritisch (§. 78.) führen, und die Speculation hat dabey noch die große Schwierigkeit, daß diese Grundsätze nicht an der Spitze von constitutiven Theorien (Syst. d. Logik §. 124.) stehen, welche der Kritik möglich machen, nur unmittelbar die Beweise regressiv zu durchlaufen, um sie zu finden, sondern daß sie nur als Kriterien vorausgesetzt werden, für welche die Fälle der Anwendung erst durch eine ihnen fremde Erkenntnißquelle hinzugegeben werden müssen. Diese Grundsätze sind nämlich Voraussetzungen (Prämissen), welche allen unsern philosophischen Betrachtungen als Beurtheilungsgründe übergeordnet stehen, aber nicht als Hypothesen, welche erst durch Inductionen zu beweisen oder wahrscheinlich zu machen wären, sondern als unmittelbar und ursprünglich in der menschlichen Vernunft bestimmte Grundwahrheiten, an die alle menschlichen Urtheile nothwendig gebunden bleiben. Sind sie nämlich als Kriterien für Naturerkenntnisse

anwendbar, wie z. B. die Sätze: jedes Wesen beharrt; jeder veränderte Zustand eines Wesens ist bewirkt, so gelten sie eigentlich als höchste leitende Maximen in allen Inductionen, durch welche wir die Naturerkenntniß auf ihre Gesetze zurückführen. Sind sie aber im andern Fall, wie z. B. der Glaube an das Daseyn Gottes, der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele in Ideen ausgesprochen, so werden sie eigentlich nur vermittelst des sittlichen und des religiösen Gefühles zu Beurtheilungsgründen des Lebens, vorzüglich für ästhetische Beurtheilungen.

So kommt es, daß die logische Begründung dieser Grundwahrheiten uns ein schwieriges, aber sehr wesentliches Bedürfniß für die Ausbildung der Erkenntniß wird. Die einzige Begründungsweise, die hier angewendet werden kann, ist aber die Deduction und somit erhalten wir hier für die Kritik der Vernunft die Aufgabe, alle Grundwahrheiten der metaphysischen Erkenntniß zu deduciren, das heißt, aus der Theorie der erkennenden Vernunft zu zeigen, welche sie für den menschlichen Geist sind und seyn müssen.

Was wir also hier suchen, ist Metaphysik, deren Begriff wir dahin angeben: sie ist die Wissenschaft von den Erkenntnissen, deren wir uns 1) nur durch Denken, 2) in synthetischen Urtheilen bewußt werden; sie enthält also in einem kategorischen System erweisliche Urtheile, welche auf nur deducirbaren höchsten Grundsätzen beruhen. Das erste unterscheidet sie vom empirischen und mathematischen, das andere von der Logik, das weitere ist nur Folgerung aus der ersten Bestimmung, (nach §.

65. und 70.). Diese unsre Erklärung trifft mit der von Kant gegebenen: Metaphysik ist die Wissenschaft in synthetischen Urtheilen a priori aus bloßen Begriffen, genau zusammen. Auffassung nur durch das Denken sagt nämlich eben soviel als Entwicklung aus bloßen Begriffen, und das a priori, oder die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ergiebt sich daraus als Folge (§. 63.), weil nur die Sinnesanschauung einzelne empirische Bestimmungen erhält.

Demgemäß stellen sich für unsre Aufgabe folgende Fragen: 1) welche Behauptungen finden in unsern Urtheilen Statt, ohne daß die Behauptung auf Anschauung gegründet würde? 2) welche Principien setzen wir bey diesen Beurtheilungsweisen voraus? 3) wie entspringen diese Principien in unserm Geiste? Unter diesen gehört uns hier für die Kritik der Vernunft eigentlich nur die letzte, indem wir die Theorie der Vernunft und aus ihr die Deduction der metaphysischen Principien zu geben haben. Aber die Kritik der Vernunft muß (nach §. 24. des Syst. der Met.) die Beantwortung der beiden ersten aus der Grundlegung der Metaphysik und der systematischen Aufstellung ihrer Erkenntnisse voraussetzen. Daher haben wir aus diesen hier zunächst die Uebersicht der ganzen Metaphysik zu entlehnen.

2) Uebersicht des Ganzen der metaphysischen Erkenntnisse.

§. 87.

Das Denken giebt für sich zu unsern Vorstellungen nichts hinzu, wodurch wir neue Erkenntnisse gewinnen,

es dient nur zur Selbstbeobachtung im Erkennen. Soll es daher nicht zwecklos bleiben, so muß es Erkenntnisse geben, deren wir uns ohne seine Beyhülfe nicht bewußt werden könnten, die uns ohne Reflexion immer dunkel bleiben müßten. Dieß sind diejenigen, welche wir in Urtheilen aussprechen, ohne diese Urtheile irgend auf Anschauung zu gründen.

Wir beurtheilen aber, ohne Anschauung zu Grunde zu legen, alles, was die Ideen der Wahrheit, der Güte und der Schönheit betrifft. Wir setzen hier jedesmal eine allgemeine Gesetzgebung für das Wesen der Dinge voraus, welche wir nicht von der Anschauung lernen, nach der wir aber doch alles und jedes beurtheilen, was in die Anschauung fällt. Die höchste Gesetzmäßigkeit im Daseyn der Dinge, die höchste Gesetzmäßigkeit des Werthes der Dinge, und Schönheit und Erhabenheit als Gesetz der Natur überhaupt entsprechen jenen drey Ideen.

Ueberhaupt jedes Apodiktischen oder Allgemeingültigen können wir uns vollständig nur in Urtheilen bewußt werden, jedes Apodiktische wird also auch seinen Antheil an unsrer jetzigen Untersuchung fordern. Dieß giebt dann folgende Uebersicht.

Das erste Allgemeingültige, welches wir in unsern Erkenntnissen fanden, war die reine mathematische Anschauung; zu dieser kam die Logik hinzu, deren Grundsätze als Principien der analytischen Erkenntniß unmittelbar aus der Form des Begreifens und Urtheilens entsprangen. Die logische Form selbst war die Form der Auffassung einer in unsern Erkenntnissen vorhandenen analytischen und synthetischen Einheit, unter deren Voraussetzung wir die Theorie des

sitzen keine andere Anschauung gegebener Gegenstände, als die sinnliche in der unmittelbaren Wahrnehmung; alle Erkenntniß in Urtheilen kann also nur durch sie Bedeutung bekommen. Deßwegen nennen wir die vollendete Erkenntniß der Natur ausschließlich das Wissen.

Alle apodiktischen synthetischen Principien, welche es noch neben diesen Principien der Naturerkenntniß in unsrer Vernunft giebt, werden ganz unmittelbar der Vernunft selbst zugehören müssen, ohne ein positives Verhältniß zum Sinn. Sie werden ihre Gewißheit ganz in sich selbst enthalten, aber in unsern Erkenntnissen, und wiefern sie in Urtheilen sollen ausgesprochen werden, werden sie nur in Beziehung auf die Anschauung, welche dem Wissen und der Naturerkenntniß zu Grunde liegt, Anwendung finden.

Nun nennen wir einen Begriff, der seinen Gegenstand direct in der Anschauung findet, einen Begriff in engerer Bedeutung; einen Begriff hingegen, der der Vernunft für sich gehört, und seinen Gegenstand nicht positiv in der Sinnesanschauung zeigen kann, eine Idee. Alle metaphysischen Principien, welche über die Physik hinaus gehen, werden also auf Ideen beruhen. Man nenne das Fürwahrhalten in denselben Glaube, oder wie man sonst will, so wird es sich als eine unmittelbare Ueberzeugung aus bloßer Vernunft im gemeinen Verstandesgebrauche immer geltend machen und erhalten; den Philosophen aber wird es die schwereste Aufgabe, auf welche gleichsam geheimnißvolle Weise, diese von aller Anschauung unabhängigen Principien in unsre Urtheile kommen.

Wir trennen alle diese aus der Idee entspringenden Principien als Eigenthum der höheren Metaphysik von der bisher betrachteten niederen. Die Principien der Idee fangen an mit dem Gegensatz der Freyheit gegen die Natur, mit dem Gegensatz des Ewigen der Idee gegen das Endliche der Natur; sie enthalten so in den Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung jener physischen Principien der synthetischen Einheit. Als solche dienen sie aber nur zur Grundlage zweyer andern Systeme von Principien, welche ihnen erst ihre positive Bedeutung geben. Das erste dieser Systeme ist das einer allgemeinen Gesetzgebung des Werthes oder für frey wollende Wesen, System der Principien des Endzwecks im Daseyn der Dinge. Die Vernunft setzt sich aus sich selbst zu den zufälligen Vorschriften des Wollens ein nothwendiges Sollen hinzu, welches für alles Wollen die Regel giebt; wir heben uns durch die Idee aus der Natur heraus, und bestimmen unsre Gemeinschaft mit anderer Vernunft nach Beziehung derselben auf eine über die Natur als Gegenstand unsers Wissens erhabene ewige Weltordnung. Das andere Princip der Anwendung der Ideen ist das Princip der Zweckmäßigkeit im Daseyn der Dinge für eine allgemeine Beurtheilung der Natur.

Die ganze Metaphysik besteht also aus speculativer Philosophie, praktischer Philosophie oder Ethik, und Teleologie der Natur. Der speculativen Philosophie gehört eines Theils die metaphysische Naturlehre, dann aber auch die Lehre von den Ideen; die Ethik gründet darauf ihre Lehre von der persönlichen Würde und der Realität des

höchsten Gutes; endlich Teleologie ist die Lehre von der Zweckmäßigkeit im Daseyn der Dinge.

Der Anfang aller Metaphysik ist eine metaphysische Naturlehre, wodurch sie nur die sinnliche Anschauung mit ihrer mathematischen Form zur apodiktischen Erkenntniß ergänzt; diese Wissenschaft beruht auf den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, welche vorzüglich unter den Namen des Gesetzes der Stetigkeit, der Beharrlichkeit der Wesen, der Causalität und Wechselwirkung bekannt sind. Der Fortschritt von da zur Lehre von den Ideen geschieht in unserm Bewußtseyn durch die reine Entgegensetzung des Wissens und Glaubens, welche sich im gemeinen Bewußtseyn durch den Widerstreit der Naturnothwendigkeit mit der Freyheit ankündigt. Wir setzen in der Idee dem endlichen Seyn der Natur mit der Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen in Raum und Zeit die ewige Ordnung der Dinge nach der Ewigkeit der Welt, der Seele und der Gottheit entgegen.

Auf diese Voraussetzung gründet dann erst die Ethik den Ausspruch ihres Glaubens an das höchste Gut, welcher ihrer Tugend und Rechtslehre das Leben verleiht. Die Teleologie der Natur endlich beurtheilt nach ästhetischen Ideen der Zweckmäßigkeit die freyen Formen der Anschauung als schön und erhaben, welche Beurtheilung das Thema der Kritik des Geschmacks wird, verbindet damit das religiöse Interesse an der Idee des höchsten Gutes, und gestaltet sich so zur Religionslehre der Ahndung der ewigen Güte in der Natur. Sie kann nur den Schluß aller Speculationen machen, indem sie in ihren Principien auch die Ethik schon voraussetzt.

Der speculative Theil der Wissenschaft liegt also allen andern zu Grunde, und fordert die erste Untersuchung. In ihm ist aber das Verhältniß der niedern Metaphysik zur höheren, das Verhältniß der Naturphilosophie zur Lehre von den Ideen die Hauptsache, und das Verhältniß des Begriffes zur Idee überhaupt das wichtigste Thema aller Speculation.

Wir müssen also mit der Uebersicht der speculativen metaphysischen Erkenntnisse anfangen und bekommen darin den Theil, welcher anthropologisch nur durch die reine Selbstthätigkeit der erkennenden Vernunft bestimmt wird. Diese speculativen metaphysischen Erkenntnisse enthalten aber das System aller unsrer nur denkbaren Gesetze der nothwendigen Verbindung oder synthetischen Einheit. Unsre nächste Aufgabe in der Kritik der Vernunft wird daher durch Inductionen aus der innern Erfahrung die Theorie für die Form der vernünftigen Erkenntniß, das heißt, die Theorie der Einheitsvorstellungen und der Nothwendigkeit auszubilden.

Erster Abschnitt.

Darstellung der obersten Gründe einer Theorie der Einheit und Verbindung in unsern Erkenntnissen.

Erstes Kapitel.

Von der Einheit und Nothwendigkeit.

1) Von der Nothwendigkeit.

§. 88.

Wir haben nun die oft erwähnte unmittelbare Erkenntniß zu untersuchen, welche dem Denken zu Grunde liegt, als dasjenige, was wir durch dasselbe in uns beobachten wollen. In Rücksicht dessen fanden wir schon: Apodikticität und Nothwendigkeit der Erkenntniß ist es eigentlich, wessen wir uns nur durch Denken bewußt werden, und dann vorzüglich auch Einheit und Verbindung, diese beiden Gegenstände bieten sich also zuerst unsrer Untersuchung an.

Was die Nothwendigkeit betrifft, so zeigte uns das Wesen der Reflexion schon (§. 63.): die Apodikticität bestehe darin, daß eine Erkenntniß nicht nur als zu einem vorübergehenden Zustand meiner erkennenden Vernunft gehörig, sondern in ihrem Verhältniß zum Ganzen meiner Erkenntnißthätigkeit überhaupt, für die

Uebersicht der ganzen Geschichte meines Erkennens in einem Bewußtseyn überhaupt beurtheilt wird.

In Rücksicht des Gebrauchs der Begriffe vom Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen ist es jetzt bekannt genug, daß ihr Unterschied unmittelbar nur subjektiv den denkenden Verstand, d. h. die Reflexion betrifft. Die Sphäre des Möglichen ist für das Wesen der Dinge nicht größer und nicht kleiner, als die des Wirklichen und Nothwendigen, ein jedes Ding ist mit Nothwendigkeit, so wie es ist, und wenn ich von etwas aussage, das ist wohl möglich, das kann wohl seyn, so bedeutet dies nur: ich kann nicht beurtheilen, ob es ist, oder ob es nicht ist. Dies geht also nur meine Reflexion und nicht das Wesen der Dinge selbst an. Nothwendigkeit ist das einzige Gesetz für unsre vollendete Erkenntniß, vom Zufälligen kann nur in Rücksicht subjektiver Verhältnisse der Auffassung durch die einzelne Vernunft die Rede seyn. So wie wir uns einer Erkenntniß nur durch den innern Sinn als zu unserm momentanen Geisteszustand gehörig bewußt werden, nennen wir sie nur assertorisch, die Reflexion hingegen steigert durch problematische allgemeine Vorstellungen dies assertorische Bewußtseyn zu einem apodiktischen, welches für die Vernunft in dem ganzen Ablauf ihres Erkennens überhaupt gilt, indem die einzelnen innern Wahrnehmungen über das Erkennen zu einem Ganzen der innern Erfahrung erhoben werden. Es muß aber doch auch in der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft selbst ein Grund liegen, warum die Reflexion nur in der dreyfachen Abstufung des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen ihre Beobachtung vollenden kann. Auch dafür kennen wir die

Entscheidung schon. Der Gehalt unsrer unmittelbaren Erkenntniß wird uns nur durch die sinnliche Anregung, welche in jedem der wechselnden Geisteszustände eine andere ist, und nur in diesem Wechsel kann der innere Sinn sich zunächst unsers Erkennens bewußt werden. Der Selbstthätigkeit der Vernunft gehört aber eine Form ihrer Erregbarkeit, welche das Dauernde, in ihrer ganzen Geschichte sich Gleiche ist, diese drückt sich mit in ihrer Erkenntniß aus, sie ist apodiktisch, kann eben nur von der Reflexion ergriffen werden, und das zwar einzig dadurch, daß wir uns ihrer bloßen Form durch Abstraction bemächtigen, und den einzelnen Gehalt erst mittelbar unter ihrer Bedingung stehend finden. So wird alle apodiktische Erkenntniß unmittelbar formal und allgemein, aber auch ein Gesetz für jeden Gehalt, der irgend gegeben werden mag. Diese Form der Selbstthätigkeit giebt nun die Einheit zu unsrer Erkenntniß hinzu, wie wir gleich näher beobachten wollen.

Wir geben hier also eine anthropologische Theorie der Nothwendigkeit, als erste Anwendung unsrer Maxime, einer nur subjektiven Begründung in der Philosophie. Nothwendige Erkenntniß, und ihr Ursprung in der Vernunft, ist das ganze Räthsel in der Philosophie; man verfiel mit allen Versuchen zu seiner Beantwortung immer in das Dilemma eines einseitigen Empirismus oder Rationalismus, so lang man die subjektive Allgemeingültigkeit der empirischen Wahrheit (§. 63. u. 71.) mit der objectiven Gültigkeit der transcendentalen Wahrheit verwechselte. Der Empirismus sucht seine objektive Gültigkeit in der Anschauung durch den Wahn, die Demonstration sey objektive Begründung der Urtheile, der Rationalismus sucht die seinige in

der Nothwendigkeit, indem er den Uebergang der assertorischen Erkenntniß zur apodiktischen mit dem Hinzubringen der objektiven Gültigkeit der Erkenntniß zu einem bloß subjektiven Spiel der Vorstellungen verwechselt. Wir hingegen lehnen auch hier noch die Frage nach der objektiven Gültigkeit ganz ab, indem wir zeigen, auch der Unterschied des Wirklichen und Nothwendigen gehöre nur zur subjektiven Geschichte unsers Erkennens, welche von momentaner Selbstbeobachtung zu einer Uebersicht des ganzen Lebens unsrer Vernunft fortschreitet.

2) Von der Einheit.

§. 89.

Indem wir also durch Denken diesen Fortschritt vom Momentanen zum ganzen Leben unsrer Vernunft machen, zeigt sich uns als neues in unsrer Erkenntniß die Einheit und Verbindung.

Wir fanden oben (§. 60.), daß die Abstraction ein Mittel werde, um die Einheit in unsern Vorstellungen zu beobachten. Da zeigte sich die Einheit unter zweyerley Formen als synthetische Einheit, wodurch mannichfaltiges in einer Vorstellung vereiniget wird, wie z. B. die Vorstellung der Gestalt eines Menschen, die Vorstellungen seiner einzelnen Glieder zu einem Ganzen vereinigt, oder wie in der Vorstellung der Causalität die Vereinigung der Existenz der Wirkung mit der der Ursach gedacht wird, und als analytische Einheit des Allgemeinen, wo mannichfaltige Vorstellungen als das Besondere **unter** einem Allgemeinen vereinigt gedacht werden.

aber vor dem gemeinen Bewußtseyn erscheinen sie nie selbst, sondern nur vermittelst ihrer Folgesätze, welche sie erst mit der Anschauung verbinden. Wir brauchen zum Beyspiel häufig die Folgesätze der praktischen Philosophie, indem wir über Pflicht und Recht urtheilen; allein die höchsten Grundsätze des Glaubens an die Selbstständigkeit und Freyheit des Geistes, aus denen diese erweislich sind, kommen im gemeinen Bewußtseyn entweder gar nicht vor, oder sind bestrittene Sätze. Diese Grundsätze sind das letzte Ergebniß der künstlichsten Abstractionen, und es erfordert das künstlichste Denken, uns ihrer abgesondert mit Bestimmtheit bewußt zu werden. Mit Glück läßt sich eine Untersuchung dieser Grundsätze nur speculativ und kritisch (§. 78.) führen, und die Speculation hat dabey noch die große Schwierigkeit, daß diese Grundsätze nicht an der Spitze von constitutiven Theorien (Syst. d. Logik §. 124.) stehen, welche der Kritik möglich machen, nur unmittelbar die Beweise regressiv zu durchlaufen, um sie zu finden, sondern daß sie nur als Kriterien vorausgesetzt werden, für welche die Fälle der Anwendung erst durch eine ihnen fremde Erkenntnißquelle hinzugegeben werden müssen. Diese Grundsätze sind nämlich Voraussetzungen (Prämissen), welche allen unsern philosophischen Betrachtungen als Beurtheilungsgründe übergeordnet stehen, aber nicht als Hypothesen, welche erst durch Inductionen zu beweisen oder wahrscheinlich zu machen wären, sondern als unmittelbar und ursprünglich in der menschlichen Vernunft bestimmte Grundwahrheiten, an die alle menschlichen Urtheile nothwendig gebunden bleiben. Sind sie nämlich als Kriterien für Naturerkenntnisse

anwendbar, wie z. B. die Sätze: jedes Wesen beharrt; jeder veränderte Zustand eines Wesens ist bewirkt, so gelten sie eigentlich als höchste leitende Maximen in allen Inductionen, durch welche wir die Naturerkenntniß auf ihre Gesetze zurückführen. Sind sie aber im andern Fall, wie z. B. der Glaube an das Daseyn Gottes, der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele in Ideen ausgesprochen, so werden sie eigentlich nur vermittelst des sittlichen und des religiösen Gefühles zu Beurtheilungsgründen des Lebens, vorzüglich für ästhetische Beurtheilungen.

So kommt es, daß die logische Begründung dieser Grundwahrheiten uns ein schwieriges, aber sehr wesentliches Bedürfniß für die Ausbildung der Erkenntniß wird. Die einzige Begründungsweise, die hier angewendet werden kann, ist aber die Deduction und somit erhalten wir hier für die Kritik der Vernunft die Aufgabe, alle Grundwahrheiten der metaphysischen Erkenntniß zu deduciren, das heißt, aus der Theorie der erkennenden Vernunft zu zeigen, welche sie für den menschlichen Geist sind und seyn müssen.

Was wir also hier suchen, ist Metaphysik, deren Begriff wir dahin angeben: sie ist die Wissenschaft von den Erkenntnissen, deren wir uns 1) nur durch Denken, 2) in synthetischen Urtheilen bewußt werden; sie enthält also in einem kategorischen System erweisliche Urtheile, welche auf nur deducirbaren höchsten Grundsätzen beruhen. Das erste unterscheidet sie vom empirischen und mathematischen, das andere von der Logik, das weitere ist nur Folgerung aus der ersten Bestimmung. (nach §.

65. und 70.). Diese unsre Erklärung trifft mit der von Kant gegebenen: Metaphysik ist die Wissenschaft in synthetischen Urtheilen a priori aus bloßen Begriffen, genau zusammen. Auffassung nur durch das Denken sagt nämlich eben soviel als Entwicklung aus bloßen Begriffen, und das a priori, oder die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ergiebt sich daraus als Folge (§. 63.), weil nur die Sinnesanschauung einzelne empirische Bestimmungen erhält.

Demgemäß stellen sich für unsre Aufgabe folgende Fragen: 1) welche Behauptungen finden in unsern Urtheilen Statt, ohne daß die Behauptung auf Anschauung gegründet würde? 2) welche Principien setzen wir bey diesen Beurtheilungsweisen voraus? 3) wie entspringen diese Principien in unserm Geiste? Unter diesen gehört uns hier für die Kritik der Vernunft eigentlich nur die letzte, indem wir die Theorie der Vernunft und aus ihr die Deduction der metaphysischen Principien zu geben haben. Aber die Kritik der Vernunft muß (nach §. 24. des Syst. der Met.) die Beantwortung der beiden ersten aus der Grundlegung der Metaphysik und der systematischen Aufstellung ihrer Erkenntnisse voraussetzen. Daher haben wir aus diesen hier zunächst die Uebersicht der ganzen Metaphysik zu entlehnen.

2) Uebersicht des Ganzen der metaphysischen Erkenntnisse.

§. 87.

Das Denken giebt für sich zu unsern Vorstellungen nichts hinzu, wodurch wir neue Erkenntnisse gewinnen,

es dient nur zur Selbstbeobachtung im Erkennen. Soll es daher nicht zwecklos bleiben, so muß es Erkenntnisse geben, deren wir uns ohne seine Beyhülfe nicht bewußt werden könnten, die uns ohne Reflexion immer dunkel bleiben müßten. Dieß sind diejenigen, welche wir in Urtheilen aussprechen, ohne diese Urtheile irgend auf Anschauung zu gründen.

Wir beurtheilen aber, ohne Anschauung zu Grunde zu legen, alles, was die Ideen der Wahrheit, der Güte und der Schönheit betrifft. Wir setzen hier jedesmal eine allgemeine Gesetzgebung für das Wesen der Dinge voraus, welche wir nicht von der Anschauung lernen, nach der wir aber doch alles und jedes beurtheilen, was in die Anschauung fällt. Die höchste Gesetzmäßigkeit im Daseyn der Dinge, die höchste Gesetzmäßigkeit des Werthes der Dinge, und Schönheit und Erhabenheit als Gesetz der Natur überhaupt entsprechen jenen drey Ideen.

Ueberhaupt jedes Apodiktischen oder Allgemeingültigen können wir uns vollständig nur in Urtheilen bewußt werden, jedes Apodiktische wird also auch seinen Antheil an unsrer jetzigen Untersuchung fordern. Dieß giebt dann folgende Uebersicht.

Das erste Allgemeingültige, welches wir in unsern Erkenntnissen fanden, war die reine mathematische Anschauung; zu dieser kam die Logik hinzu, deren Grundsätze als Principien der analytischen Erkenntniß unmittelbar aus der Form des Begreifens und Urtheilens entsprangen. Die logische Form selbst war die Form der Auffassung einer in unsern Erkenntnissen vorhandenen analytischen und synthetischen Einheit, unter deren Voraussetzung wir die Theorie des

logischen gegeben haben; wie wir aber überhaupt zur analytischen und synthetischen Einheit in unsrer Erkenntniß kommen, haben wir bisher noch nicht gezeigt; also selbst die Theorie des logischen erwartet noch im Folgenden ihre gänzliche Vollendung. Ebenfalls die mathematische Anschauung haben wir bisher wohl als Thatsache in unsern Erkenntnissen aufgewiesen; wie wir aber hier dazu gelangen, aus der bloßen unmittelbaren Anschauung einer mathematischen Construction apodiktische Urtheile zu ziehen, ist aus dem Bisherigen nicht klar.

Zu diesen mathematischen und logischen apodiktischen Principien kommen nun noch die metaphysischen in synthetischen Urtheilen aus bloßen Begriffen hinzu, um deren Uebersicht es uns hier eigentlich zu thun ist.

Durch die erweislichen Urtheile entsteht in unsrer Erkenntniß eine Weltkenntniß, oder Kenntniß der Natur der Dinge in Raum und Zeit nach äußern Gesetzen des Daseyns der Materie, und innern Gesetzen des Daseyns der Vernunft. Zu dieser bringt die Metaphysik erstlich die allgemeinsten Gesetze der Nothwendigkeit und Verbindung hinzu, und heißt in so fern speculative Philosophie.

Die erste nur assertorische Erkenntniß durch Wahrnehmung oder Sinnesanschauung (§. 63.) nennen wir gemeinhin Erfahrungserkenntniß. Erfahrung aber besteht nicht nur in Wahrnehmungen, sondern sie ist mittelbare apodiktische Erkenntniß, indem sie das einzelne empirische Bewußtseyn zu einem Bewußtseyn überhaupt erhebt. Erfahrung enthält den nothwendigen Zusammenhang der Wahrnehmungen. Es kommt in der Erfahrung über die bloße Wahrnehmung noch die mathe-

matische Form, und über diese noch eine metaphysische apodiktische Bestimmung im vollständigen Erfahrungsurtheil hinzu. Wir haben in jedem synthetischen Urtheil des gemeinen Lebens über dasjenige, was wir unmittelbar sehen, hören oder sonst wahrnehmen, noch mathematische Bestimmungen des Räumlichen und Zeitlichen, dann aber auch noch allgemeine Begriffe, wie Größe, Realität, Substanz, Ursach, Daseyn und Nothwendigkeit, welche von metaphysischem Ursprunge, eine bloße Zuthat des logischen Gedankenlaufes zur Wahrnehmung sind, um diese zur Erfahrung zu machen. Hierdurch kommt Zusammenhang mit den Principien der nothwendigen Einheit und Verbindung zur Wahrnehmung hinzu, und diese Principien heißen Principien der Möglichkeit der Erfahrung, weil wir nur durch sie mehr in der Erfahrung als in der Wahrnehmung besitzen. Die Verbindung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung giebt uns dann unsre vollendete Naturerkenntniß unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit. So macht Metaphysik mit ihrem ersten speculativen Theile Anspruch auf die Vollendung unsrer ersten Erkenntniß aus der sinnlichen Anschauung, indem sie zu derselben reine Verstandesbegriffe hinzubringt, sie bildet so den metaphysischen Theil der Physik als metaphysische Wissenschaft, die sich noch ganz an den Stoff der Erfahrung anschließt.

Jede andere uns mögliche Erkenntniß muß mit dieser Erkenntniß der Natur, mit der metaphysischen Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit im Daseyn der Dinge, in Verbindung treten, sie kann nur durch Beziehung auf die Natur von Anwendung seyn. Denn wir be-

sitzen keine andere Anschauung gegebener Gegenstände, als die sinnliche in der unmittelbaren Wahrnehmung; alle Erkenntniß in Urtheilen kann also nur durch sie Bedeutung bekommen. Deßwegen nennen wir die vollendete Erkenntniß der Natur ausschließlich das Wissen.

Alle apodiktischen synthetischen Principien, welche es noch neben diesen Principien der Naturerkenntniß in unsrer Vernunft giebt, werden ganz unmittelbar der Vernunft selbst zugehören müssen, ohne ein positives Verhältniß zum Sinn. Sie werden ihre Gewißheit ganz in sich selbst enthalten, aber in unsern Erkenntnissen, und wiefern sie in Urtheilen sollen ausgesprochen werden, werden sie nur in Beziehung auf die Anschauung, welche dem Wissen und der Naturerkenntniß zu Grunde liegt, Anwendung finden.

Nun nennen wir einen Begriff, der seinen Gegenstand direct in der Anschauung findet, einen Begriff in engerer Bedeutung; einen Begriff hingegen, der der Vernunft für sich gehört, und seinen Gegenstand nicht positiv in der Sinnesanschauung zeigen kann, eine Idee. Alle metaphysischen Principien, welche über die Physik hinaus gehen, werden also auf Ideen beruhen. Man nenne das Fürwahrhalten in denselben Glaube, oder wie man sonst will, so wird es sich als eine unmittelbare Ueberzeugung aus bloßer Vernunft im gemeinen Verstandesgebrauche immer geltend machen und erhalten; den Philosophen aber wird es die schwereste Aufgabe, auf welche gleichsam geheimnißvolle Weise, diese von aller Anschauung unabhängigen Principien in unsre Urtheile kommen.

Wir trennen alle diese aus der Idee entspringenden Principien als Eigenthum der höheren Metaphysik von der bisher betrachteten niederen. Die Principien der Idee fangen an mit dem Gegensatz der Freyheit gegen die Natur, mit dem Gegensatz des Ewigen der Idee gegen das Endliche der Natur; sie enthalten so in den Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung jener physischen Principien der synthetischen Einheit. Als solche dienen sie aber nur zur Grundlage zweyer andern Systeme von Principien, welche ihnen erst ihre positive Bedeutung geben. Das erste dieser Systeme ist das einer allgemeinen Gesetzgebung des Werthes oder für frey wollende Wesen, System der Principien des Endzwecks im Daseyn der Dinge. Die Vernunft setzt sich aus sich selbst zu den zufälligen Vorschriften des Wollens ein nothwendiges Sollen hinzu, welches für alles Wollen die Regel giebt; wir heben uns durch die Idee aus der Natur heraus, und bestimmen unsre Gemeinschaft mit anderer Vernunft nach Beziehung derselben auf eine über die Natur als Gegenstand unsers Wissens erhabene ewige Weltordnung. Das andere Princip der Anwendung der Ideen ist das Princip der Zweckmäßigkeit im Daseyn der Dinge für eine allgemeine Beurtheilung der Natur.

Die ganze Metaphysik besteht also aus speculativer Philosophie, praktischer Philosophie oder Ethik, und Teleologie der Natur. Der speculativen Philosophie gehört eines Theils die metaphysische Naturlehre, dann aber auch die Lehre von den Ideen; die Ethik gründet darauf ihre Lehre von der persönlichen Würde und der Realität des

höchsten Gutes; endlich Teleologie ist die Lehre von der Zweckmäßigkeit im Daseyn der Dinge.

Der Anfang aller Metaphysik ist eine metaphysische Naturlehre, wodurch sie nur die sinnliche Anschauung mit ihrer mathematischen Form zur apodiktischen Erkenntniß ergänzt; diese Wissenschaft beruht auf den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, welche vorzüglich unter den Namen des Gesetzes der Stetigkeit, der Beharrlichkeit der Wesen, der Causalität und Wechselwirkung bekannt sind. Der Fortschritt von da zur Lehre von den Ideen geschieht in unserm Bewußtseyn durch die reine Entgegensetzung des Wissens und Glaubens, welche sich im gemeinen Bewußtseyn durch den Widerstreit der Naturnothwendigkeit mit der Freyheit ankündigt. Wir setzen in der Idee dem endlichen Seyn der Natur mit der Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen in Raum und Zeit die ewige Ordnung der Dinge nach der Ewigkeit der Welt, der Seele und der Gottheit entgegen.

Auf diese Voraussetzung gründet dann erst die Ethik den Ausspruch ihres Glaubens an das höchste Gut, welcher ihrer Tugend und Rechtslehre das Leben verleiht. Die Teleologie der Natur endlich beurtheilt nach ästhetischen Ideen der Zweckmäßigkeit die freyen Formen der Anschauung als schön und erhaben, welche Beurtheilung das Thema der Kritik des Geschmacks wird, verbindet damit das religiöse Interesse an der Idee des höchsten Gutes, und gestaltet sich so zur Religionslehre der Ahndung der ewigen Güte in der Natur. Sie kann nur den Schluß aller Speculationen machen, indem sie in ihren Principien auch die Ethik schon voraussetzt.

Der speculative Theil der Wissenschaft liegt also allen andern zu Grunde, und fordert die erste Untersuchung. In ihm ist aber das Verhältniß der niedern Metaphysik zur höheren, das Verhältniß der Naturphilosophie zur Lehre von den Ideen die Hauptsache, und das Verhältniß des Begriffes zur Idee überhaupt das wichtigste Thema aller Speculation.

Wir müssen also mit der Uebersicht der speculativen metaphysischen Erkenntnisse anfangen und bekommen darin den Theil, welcher anthropologisch nur durch die reine Selbstthätigkeit der erkennenden Vernunft bestimmt wird. Diese speculativen metaphysischen Erkenntnisse enthalten aber das System aller unsrer nur denkbaren Gesetze der nothwendigen Verbindung oder synthetischen Einheit. Unsre nächste Aufgabe in der Kritik der Vernunft wird daher durch Inductionen aus der innern Erfahrung die Theorie für die Form der vernünftigen Erkenntniß, das heißt, die Theorie der Einheitsvorstellungen und der Nothwendigkeit auszubilden.

Erster Abschnitt.

Darstellung der obersten Gründe einer Theorie der Einheit und Verbindung in unsern Erkenntnissen.

Erstes Kapitel.

Von der Einheit und Nothwendigkeit.

1) Von der Nothwendigkeit.

§. 88.

Wir haben nun die oft erwähnte unmittelbare Erkenntniß zu untersuchen, welche dem Denken zu Grunde liegt, als dasjenige, was wir durch dasselbe in uns beobachten wollen. In Rücksicht dessen fanden wir schon: Apodikticität und Nothwendigkeit der Erkenntniß ist es eigentlich, wessen wir uns nur durch Denken bewußt werden, und dann vorzüglich auch Einheit und Verbindung, diese beiden Gegenstände bieten sich also zuerst unsrer Untersuchung an.

Was die Nothwendigkeit betrifft, so zeigte uns das Wesen der Reflexion schon (§. 63.): die Apodikticität bestehe darin, daß eine Erkenntniß nicht nur als zu einem vorübergehenden Zustand meiner erkennenden Vernunft gehörig, sondern in ihrem Verhältniß zum Ganzen meiner Erkenntnißthätigkeit überhaupt, für die

Uebersicht der ganzen Geschichte meines Erkennens in einem Bewußtseyn überhaupt beurtheilt wird.

In Rücksicht des Gebrauchs der Begriffe vom Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen ist es jetzt bekannt genug, daß ihr Unterschied unmittelbar nur subjektiv den denkenden Verstand, d. h. die Reflexion betrifft. Die Sphäre des Möglichen ist für das Wesen der Dinge nicht größer und nicht kleiner, als die des Wirklichen und Nothwendigen, ein jedes Ding ist mit Nothwendigkeit, so wie es ist, und wenn ich von etwas aussage, das ist wohl möglich, das kann wohl seyn, so bedeutet dies nur: ich kann nicht beurtheilen, ob es ist, oder ob es nicht ist. Dies geht also nur meine Reflexion und nicht das Wesen der Dinge selbst an. Nothwendigkeit ist das einzige Gesetz für unsre vollendete Erkenntniß, vom Zufälligen kann nur in Rücksicht subjektiver Verhältnisse der Auffassung durch die einzelne Vernunft die Rede seyn. So wie wir uns einer Erkenntniß nur durch den innern Sinn als zu unserm momentanen Geisteszustand gehörig bewußt werden, nennen wir sie nur assertorisch, die Reflexion hingegen steigert durch problematische allgemeine Vorstellungen dies assertorische Bewußtseyn zu einem apodiktischen, welches für die Vernunft in dem ganzen Ablauf ihres Erkennens überhaupt gilt, indem die einzelnen innern Wahrnehmungen über das Erkennen zu einem Ganzen der innern Erfahrung erhoben werden. Es muß aber doch auch in der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft selbst ein Grund liegen, warum die Reflexion nur in der dreyfachen Abstufung des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen ihre Beobachtung vollenden kann. Auch dafür kennen wir die

Entscheidung schon. Der Gehalt unsrer unmittelbaren Erkenntniß wird uns nur durch die sinnliche Anregung, welche in jedem der wechselnden Geisteszustände eine andere ist, und nur in diesem Wechsel kann der innere Sinn sich zunächst unsers Erkennens bewußt werden. Der Selbstthätigkeit der Vernunft gehört aber eine Form ihrer Erregbarkeit, welche das Dauernde, in ihrer ganzen Geschichte sich Gleiche ist, diese drückt sich mit in ihrer Erkenntniß aus, sie ist apodiktisch, kann eben nur von der Reflexion ergriffen werden, und das zwar einzig dadurch, daß wir uns ihrer bloßen Form durch Abstraction bemächtigen, und den einzelnen Gehalt erst mittelbar unter ihrer Bedingung stehend finden. So wird alle apodiktische Erkenntniß unmittelbar formal und allgemein, aber auch ein Gesetz für jeden Gehalt, der irgend gegeben werden mag. Diese Form der Selbstthätigkeit giebt nun die Einheit zu unsrer Erkenntniß hinzu, wie wir gleich näher beobachten wollen.

Wir geben hier also eine anthropologische Theorie der Nothwendigkeit, als erste Anwendung unsrer Maxime, einer nur subjektiven Begründung in der Philosophie. Nothwendige Erkenntniß, und ihr Ursprung in der Vernunft, ist das ganze Räthsel in der Philosophie; man verfiel mit allen Versuchen zu seiner Beantwortung immer in das Dilemma eines einseitigen Empirismus oder Rationalismus, so lang man die subjektive Allgemeingültigkeit der empirischen Wahrheit (§. 63. u. 71.) mit der objectiven Gültigkeit der transcendentalen Wahrheit verwechselte. Der Empirismus sucht seine objektive Gültigkeit in der Anschauung durch den Wahn, die Demonstration sey objektive Begründung der Urtheile, der Rationalismus sucht die seinige in

der Nothwendigkeit, indem er den Uebergang der assertorischen Erkenntniß zur apodiktischen mit dem Hinzubringen der objektiven Gültigkeit der Erkenntniß zu einem bloß subjektiven Spiel der Vorstellungen verwechselt. Wir hingegen lehnen auch hier noch die Frage nach der objektiven Gültigkeit ganz ab, indem wir zeigen, auch der Unterschied des Wirklichen und Nothwendigen gehöre nur zur subjektiven Geschichte unsers Erkennens, welche von momentaner Selbstbeobachtung zu einer Uebersicht des ganzen Lebens unsrer Vernunft fortschreitet.

2) Von der Einheit.

§. 89.

Indem wir also durch Denken diesen Fortschritt vom Momentanen zum ganzen Leben unsrer Vernunft machen, zeigt sich uns als neues in unsrer Erkenntniß die Einheit und Verbindung.

Wir fanden oben (§. 60.), daß die Abstraction ein Mittel werde, um die Einheit in unsern Vorstellungen zu beobachten. Da zeigte sich die Einheit unter zweyerley Formen als synthetische Einheit, wodurch mannichfaltiges in einer Vorstellung vereiniget wird, wie z. B. die Vorstellung der Gestalt eines Menschen, die Vorstellungen seiner einzelnen Glieder zu einem Ganzen vereinigt, oder wie in der Vorstellung der Causalität die Vereinigung der Existenz der Wirkung mit der der Ursach gedacht wird, und als analytische Einheit des Allgemeinen, wo mannichfaltige Vorstellungen als das Besondere **unter** einem Allgemeinen vereinigt gedacht werden.

Ueberhaupt sind Verbindung und Trennung, Synthesis und Analysis zwey entgegengesetzte, in der innern Erfahrung vorkommende Thätigkeiten des Geistes, denn Trennung ist Aufhebung der Verbindung. Wenn wir die Verbindung voraussetzten, so fanden wir schon oben, wie Trennungen oder Abstractionen in unsern Vorstellungen vermittelst eines innern Mechanismus der Vorstellungen unter einander entstehen müssen. Dabey zeigte sich aber analytische und synthetische Einheit neben einander. Von diesen kommt die synthetische Einheit durch die Verbindung unmittelbar zu Stande, denn Verbindung ist nichts anders, als Vorstellung einer synthetischen Einheit. Die analytische Einheit hingegen entsteht keinesweges erst durch die Analysis oder Abstraction, sondern sie wird nur deshalb nach derselben benannt, weil wir uns ihrer nur durch Trennung bewußt werden, während wir viele Verbindungen auch unmittelbar wahrzunehmen vermögen.

Jeder getrennten Vorstellung, z. B. der rothen Farbe, werden wir uns mit der Form des Begriffes bewußt: jedes Ding ist entweder roth oder nicht roth. Für sich ist die analytische Einheit des Allgemeinen in der Vorstellung eines Begriffes oder einer Regel, unter welchem viele Vorstellungen als das Besondere zusammen gehören. Sie ist die eine Theilvorstellung, welche in vielen Vorstellungen das Gleiche ist, und liegt so gut als die Verbindung schon vor der Trennung im Geiste, wird aber durch diese erst percipirt. Diese analytische Einheit kennen wir schon als das Mittel, um die innere Wahrnehmung zur innern Erfahrung zu erheben. Ihre verschiedenen Formen zeigte die Logik.

im Begriff, Urtheil, Schluß und System. Der Begriff war die erste Perception des Allgemeinen, System enthielt die Vorstellung desselben in ihrer Vollständigkeit, in einer Unterordnung alles Besondern unter sein Allgemeines.

Unter diesen Formen enthält aber nur die des Begriffes bloße analytische Einheit, die andern dienen schon mit, um synthetische Einheit in uns zu beobachten. Beym Urtheil kam immer schon eine synthetische Einheit mit hinzu, nämlich in der Verbindung des Subjektes mit dem Prädikat, und darin lag der Zweck des Urtheilens überhaupt (§. 45.). Das Urtheil enthält also eine höhere synthetische Einheit, deren wir uns erst mit Hülfe der analytischen als Verbindung von Begriffen bewußt werden können. Denn kein Urtheil ist ohne Begriff, d. h., ohne Perception einer analytischen Einheit. Eine eigne Art synthetischer Einheit, welche nur in Urtheilen zum Bewüßtseyn kommen kann, fordert also immer eine vorhergehende analytische, durch die sie allein begriffen werden kann. Dieß ist folglich eine synthetische Einheit, deren wir uns nur bey der Erhebung der innern Wahrnehmung zur innern Erfahrung bewußt werden können.

Ich nenne sie eine höhere synthetische Einheit, weil wir früher schon in der mathematischen eine andere kennen lernten, welche noch unmittelbar in die innere Wahrnehmung fällt. In dem unmittelbar gegebenen Stoff der Sinnesanschauung bey der Empfindung kommt noch gar keine Verbindung vor, die erste Beziehung auf dieselbe liegt in der Bedingung der Darstellbarkeit des Mannichfaltigen in Raum und Zeit. Die Anschauungen von Raum und Zeit fanden wir als all-

eine vollständige Uebersicht der andern aus dem Mannichfaltigen der innern Erfahrung zusammenstellen. Die Trennung für sich enthält nur Verhältnisse des Percipirens von Vorstellungen in der Vergleichung und Abstraktion. Aber den durch dieselbe erhaltenen Formen der Urtheile, Schlüsse und Systeme liegt außer der zunächst in ihnen aufgefaßten analytischen Einheit auch die Verbindung zu Grunde. Diese Idee ist der Leitfaden, nach welchem Kant in der Kritik der reinen Vernunft die Tafel der Kategorien und das System der Ideen der Vernunft, als die Formen der intellektuellen Verbindung aufgefunden hat. Und die Auffindung dieses Leitfadens ist die große Endeckung Kant's, durch welche es zuerst möglich wurde, das ganze System der Metaphysik sicher nach Principien und vollständig wissenschaftlich zu ordnen.

Die Schwierigkeiten, welche sich der sichern wissenschaftlichen Ausbildung der Metaphysik bisher immer entgegen stellten, liegen nämlich darin, daß durch die metaphysische Abstraction allein die Verhältnisse der metaphysischen Vorstellungsarten zu einander in den Sprachen auf allzu verschiedenartige und schwankende Weisen ausgebildet werden und dabey an so verschiedenartige beyspielsweise und bildliche Anschaulichmachungen gebunden erscheinen, daß dadurch die gegenseitige Verständigung ungemein erschwert wird. Dieser Leitfaden dagegen gewährt den Vortheil, daß wir nur die Grundlehren der Logik gehörig zu ordnen brauchen, um darin für die Grundlegung der Metaphysik das Hülfsmittel zu erhalten, vermittelst dessen wir das ganze Gefüge der metaphysischen Abstractionen unabhängig von den Besonderheiten der Anschaulichmachung

und andern zufälligen Bedingungen der sprachlichen Ausbildung systematisch aufstellen können.

Haben wir nämlich den Ueberblick der logischen Formen der analytischen Einheit, so beobachten wir, welche Bestimmung des Gegenstandes wir durch die bloße logische Form denken, wenn wir im Urtheil über den Gegenstand diese Form anwenden. Der Begriff von dieser Bestimmung des Gegenstandes gehört dann aber der analogen Form der synthetischen Einheit, und die Durchführung dieser Beobachtung giebt uns das ganze System der synthetischen Formen.

Doch ist für uns die Kantische Behandlung dieser Lehre noch nicht genügend. Kant nämlich erkannte zwar die Analogie zwischen den Formen der analytischen und der synthetischen Einheit, so wie die damit verbundenen des Schematismus der Kategorien und wies sie nach, aber er stellte sich nie die Frage, wodurch denn in der menschlichen Erkenntniß diese Analogie bewirkt werde. Hierin führt uns unsre Theorie der Reflexion weiter. Wir wissen, daß die Denkformen, diese logischen Formen der analytischen Einheit, die Hülfsmittel des denkenden Verstandes sind, durch welche er sich der metaphysischen in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft vorhandenen Formen bewußt wird. So sehen wir nicht nur ein, wie und warum der Kantische Leitfaden uns die vollständige Einsicht in das System der metaphysischen Grundbegriffe verschaffen müsse, sondern zugleich auch, wie diese in der gedachten Erkenntniß gegebene Vereinigung der analytischen und synthetischen Formen in Beziehung auf unsre anschauli-

che Erkenntniß stehe, wodurch die Lehre vom Schematismus uns ebenfalls klar wird.

Wir gehen nun diesem Leitfaden in folgender Weise nach.

1) Wir sehen auf §. 49. 3. zurück und finden, alles über die Anschauung hinausgehende kann zunächst nur vermittelst der dort aufgestellten logischen Urtheilsformen denkend erkannt werden. Ferner durch dieß erkennende Urtheilen bildet sich die Erkenntniß vermittelst der Schlüsse zu den kategorischen, hypothetischen und divisiven wissenschaftlichen Systemen aus, in denen die Unterordnung des Besondern unter das höhere Allgemeine das Princip erreichen und dadurch vollständig werden soll.

2) Nach §. 72. kann aber diese wissenschaftliche systematische Erkenntniß oder die Theorie nie in einem geschlossenen Ganzen die menschliche Erkenntniß darstellen, die Wissenschaften bleiben Stückwerk, indem die empirischen, die mathematischen und die philosophischen Principien unabhängig von einander gelten und nur da eine Theorie oder ein wissenschaftliches System möglich wird, wo ein besonders Gebiet der Erfahrung unter mathematischen Principien steht. Wir sehen also aus logischen Gründen ein, daß der Grundgedanke der Einheit und Nothwendigkeit nur durch das Wahrheitsgefühl uns zum Bewußtseyn kommen und nicht wissenschaftlich gefaßt werden kann.

3) Daher müssen der Ausbildung unsrer gedachten Erkenntniß noch Induction, Speculation und Wahrheitsgefühl (§. 78—85.) zu Hülfe kommen, um das Bewußtseyn unsrer metaphysischen Ueberzeugungen vollständig zu machen.

Dieß giebt denn für unsern gesuchten Leitfaden folgende nähere Beziehungen.

a) Den logischen Formen des Urtheils entsprechen die synthetischen Formen der Kategorien. Diese Kategorien bestimmen die Gegenstände der Wahrnehmung nach den Begriffen der Größe, Beschaffenheit, des Verhältnisses und der Modalität als Gegenstände der Erfahrung, und lassen sich nach Anleitung der Tafel der Urtheile vollständig zusammenstellen, indem die Kategorie es eben ist, welche jene Formen bestimmt; sie ist der Begriff von der Bestimmung eines Gegenstandes, wiefern das Urtheil in Rücksicht seiner nach einer der logischen Formen der Urtheile bestimmt ist. Wir werden uns mit dieser Form in den synthetischen Urtheilen durch die Kategorien jener §. 87. genannten nur gedachten Verbindung bewußt, welche zur Sinnesanschauung und Mathematik hinzukommt, um unsre Naturerkenntniß vollständig zu machen. Wir erhalten dadurch die Formen der Verknüpfung der Wahrnehmung in der Erfahrung, also die Formen der Einheit der Erfahrung, welche sich wie das einzelne Urtheil unmittelbar auf das in der Wahrnehmung gegebene Mannichfaltige beziehen.

b) Die transcendentalen Ideen von der Seele, der Welt und der Gottheit hingegen gehen auf eine höchste synthetische Einheit aller unsrer Erkenntniß, auf ein absolutes Ganzes aller möglichen Erfahrung in Analogie mit der Vollständigkeit der Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine in den Formen des wissenschaftlichen Systemes. Aber die Idee ist nicht der Begriff von der Bestimmung der Gegenstände, wiefern das Urtheil in

Rücksicht ihrer nach einer der Systemformen bestimmt wäre, sondern die genauere Vergleichung der Systemformen mit den Anforderungen der Ideen zeigt grade, daß keine systematische oder wissenschaftliche Ausbildung der Erkenntniß den Ideen genügen könne. Die Regel unsers Leitfadens weist uns also hier vielmehr an, die in den Ideen gedachte Erkenntniß des Glaubens von der Wissenschaft überhaupt zu unterscheiden und ihr überzuordnen.

Durch diese Analogien wurde Kant bestimmt in der Analytik der Kritik der reinen Vernunft die Anwendbarkeit der Kategorien in unsrer Erkenntniß als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung anzuerkennen, die transcendentalen Ideen aber nur in der Dialektik der Kritik (als der Lehre vom transcendentalen Schein) zu behandeln, um nachzuweisen, daß das nach der Vollständigkeit des Systems strebende Schlußvermögen, (von ihm die speculative Vernunft genannt,) zu keiner Erkenntniß aus Ideen zu gelangen im Stande sey. Wir aber haben nicht nöthig, ihm in der Weitläuftigkeit seiner dialektischen Untersuchungen zu folgen, da wir durch unsre Kritik der logischen Formen im zweyten Buch auf eine kürzere und deutlichere Weise das Resultat derselben schon in unsre Gewalt gebracht haben.

c) Wir fanden nämlich, daß neben den Formen der Urtheile und der Schlüsse noch die eigenthümlichen Formen der reflectirenden Urtheilskraft zu beachten seyen, wenn wir die in den logischen Formen dem denkenden Verstand zu Gebote stehenden Hülfsmittel vollständig in Anschlag bringen wollen. So zeigen sich uns in Analogie mit den Anforderungen

der reflectirenden Urtheilskraft die Systeme aller regulativen Principien der Vernunft. Es werden erstlich die Inductionen von leitenden Maximen der jederzeit möglichen Anwendung logischer Formeln in den Naturwissenschaften geführt, indem die erkennende Vernunft sich nicht nur die Form der systematischen Einheit ausspricht, sondern zugleich ihre Gültigkeit für unsre Naturerkenntniß überhaupt fordert. Zweytens aber, was die Hauptsache ist, es zeigen sich die Anforderungen des Wahrheitsgefühls an den unmittelbaren Ausspruch der Principien unsrer Erkenntnisse selbst und an jene unterordnende ästhetische Beurtheilungsweise, welche in den reinen Geschmacksurtheilen gilt, ohne daß ihr nächstes Princip ausgesprochen werden könnte.

b) Vom Schematismus der metaphysischen Grundbegriffe.

Durch diese Analogie zwischen den Formen der analytischen und synthetischen Einheit sind wir also im Stande, alle Formen der Verbindung, nebst ihren Gesetzen und den Bedingungen ihrer Anwendbarkeit in der innern Erfahrung nachzuweisen. Allein so wie wir im Verfolg dieses Planes über die Kantische Analytik, das heißt, über die Lehre von den Kategorien, hinaus kämen, würde die Vergleichung unnöthig künstlich und weitläuftig werden. Wir kommen viel leichter zum Ziel, wenn wir (gemäß Syst. der Met. §. 43.) gleich die ebenfalls von Kant entdeckte Lehre vom Schematismus mit dem Leitfaden verbinden, und dazu berechtigt uns unsre anthropologische Theorie der Vernunft unmittelbar.

Sehen wir nämlich auf das Ganze der logischen Formen zurück, so ergiebt sich leicht, daß die Grundlage von allen in den logischen Urtheilsformen gegeben sey, alles andere in Wahrheitsgefühl, Schluß, Reflexion und Geschmack macht sich durch Urtheile. Durch die Analogie der Urtheilsformen allein finden wir also das ganze System aller metaphysischen Grundbegriffe.

1) So ist der erste Zweck schon durch Kant's Tafel der Kategorien vollständig erreicht.

Urtheilsform;	Moment;	Kategorie.
	1) Größe.	
singuläres		Einheit
besonderes		Vielheit
allgemeines		Allheit.
	2) Beschaffenheit.	
bejahendes		Realität
verneinendes		Verneintheit
unendliches		Beschränktheit.
	3) Verhältniß.	
kategorisches		Wesen und Eigenschaft.
hypothetisches		Ursach und Wirkung.
divisives		Gemeinschaft der Theile im Ganzen.
	4) Modalität.	
problematisches		möglich und unmöglich.
assertorisches		Daseyn und Nichtseyn
apodiktisches		nothwendig und zufällig.

2) Aber dieser Grundbegriffe der Metaphysik werden wir uns nur mittelbar im Denken bewußt.

Sie können also bey der Erkenntniß bestimmter Gegenstände nur dadurch vor das Bewußtseyn geführt werden, daß sie in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft nothwendig verbunden sind mit anschaulichen, unmittelbar klaren Bestimmungen der erkannten Gegenstände.

Diese anschaulichen Bestimmungen der Gegenstände, welche mit der Kategorie nothwendig verbunden sind und dadurch in der gedachten Erkenntniß die logische Form des Urtheils über ihn bestimmen, nennen wir mit Kant die Schemate der Kategorien. Die Schemate sind gemäß der Mannichfaltigkeit der Anschauungen von sehr verschiedener Art, aber die nothwendige Grundlage aller anschaulichen Erkenntniß liegt doch in der mathematischen reinen Anschauung, und in dieser ist die Zeitbestimmung die höchste alles umfassende. Die abstracteste Vorstellung von der Verbindung der Kategorien mit der Erkenntniß muß sich daher in ihrer Verbindung mit den Begriffen von den reinen Zeitbestimmungen der Gegenstände zeigen, welche Begriffe wir die transcendentalen Schemate der Kategorien nennen, und der Verbindung der Kategorie mit ihrem transcendentalen Schema müssen wir uns dann in einem synthetischen Urtheil bewußt werden, welches sich als ein Grundsatz unsrer metaphysischen nächsten Beurtheilung der Gegenstände der Erfahrung, also der Natur, zeigen muß.

Nach dieser Analogie können wir das System der Grundsätze der Metaphysik der Natur vollständig aufsuchen, indem wir durch Selbstbeobachtung zu jeder Kategorie ihre Zeitbestimmung

suchen und diese dann im Grundsatz mit der Kategorie nothwendig verbunden denken (Syst. der Met. §. 48. 49.).

Da finden wir dann die Zahl als Zeitbestimmung der Größe, den Grad als Zeitbestimmung der Beschaffenheit, die Verhältnisse in der Zeit als Zugleichseyn und Nacheinanderseyn, wobey das letztere theils ein beharrliches, theils ein wechselndes ist; endlich der Modalität nach denken wir theils eine bestimmte Zeit, theils ins unbestimmte irgend eine Zeit, theils die Zeit überhaupt.

So erhalten wir die Kantische Tafel der metaphysischen Grundsätze der Naturlehre.

1) Axiomen aus reiner Anschauung unter dem Princip: Jede Erscheinung, das heißt, jeder Gegenstand einer gegebenen anschaulichen Erkenntniß, ist eine ausgedehnte, stetige Größe, welche nach Zahlen stetig gemessen werden kann.

2) Anticipationen der Wahrnehmung unter dem Princip: Alle anschaulich erkannten Beschaffenheiten der Erscheinungen sind stetige intensive Größen, welche nach Graden meßbar sind.

3) Analogien der Erfahrung unter dem Princip: Alle Einheit in der Existenz der Erscheinungen ist die Gemeinschaft der Wesen durch die Wechselwirkung ihrer Kräfte in der Zeit, welches das Grundgesetz der physischen Verknüpfung ist.

Erstens: Grundsatz der Beharrlichkeit der Wesen: Allem Wechsel der Erscheinungen liegen Wesen zu Grunde, welche schlechthin beharrlich sind.

Zweytens: Grundsatz der Bewirkung:

Aller Wechsel der Erscheinungen geschieht nach dem Gesetz der Verknüpfung von Ursach und Wirkung.

Drittens: Grundsatz der Wechselwirkung. Alle Erscheinungen, in sofern sie zugleich sind, sind in Wechselwirkung.

4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt, unter dem Princip: Alles Daseyn der Erscheinungen hat seine nothwendige Bestimmung unter allgemeinen Gesetzen, welches das Grundgesetz der metaphysischen Verknüpfung ist.

Erstens: Möglich ist die Existenz einer Erscheinung, wenn sie zu irgend einer Zeit ist.

Zweytens: Daseyn ist die Existenz einer Erscheinung zu einer bestimmten Zeit.

Drittens: Das Daseyn jeder gegebenen Erscheinung ist mit Nothwendigkeit gegen die Zeit überhaupt bestimmt.

3) Diese Grundsätze der mathematisch-schematisirten Kategorien finden wir dann in allen unsern Naturbeurtheilungen in Anwendung. Mit der Unterordnung der Erscheinungen unter die Axiome der reinen Anschauung werden aber alle Erscheinungen den Gesetzen der Stetigkeit und Unendlichkeit, somit der Unvollendbarkeit von Raum, Zeit und Zahl unterworfen.

Damit setzt sich dann eine andere metaphysische Beurtheilung, nämlich die nach den transcendentalen Ideen in Widerstreit, welche den Grundsatz der Vollendung: das Wesen der Dinge ist unbeschränkt (absolut) und hat vollendete Einheit, als ihr Princip voraussetzt. (Syst. der Met. §. 90.)

Wie gelangen wir nun zu dem Bewußtseyn dieses Princips? Dafür müssen wir auf die Kategorien zurück sehen.

In den Kategorien der Beschaffenheit, (Realität Verneintheit und Beschränktheit,) setzen sich die zwey letzten zusammen zum Begriff des unbeschränkten (absoluten) und geben darin durch doppelte Verneinung die Idee der vollendeten Realität. Aehnlich bildet die Verneinung aus den Kategorien der Größe den Begriff des Einfachen als der Einheit, welche keine Vielheit in sich hat und den Begriff der vollendeten Allheit (Totalität) als der Allheit, die nicht wieder Theil in einem größeren Ganzen seyn kann. Dazu nun findet sich (Syst. der Met. §. 91. 2.), daß die Form des allgemeinen Urtheils für die Kategorie der Allheit im gemeinen Gebrauch über den Schematismus durch die Zahl hinaus geht, indem wir dadurch immer das vollständige Ganze einer Art von Dingen (alle Menschen, alle Sterne) denken. So führen uns also die Ideen vom Unbeschränkten und Vollendeten dazu, die Kategorien rein für sich, unabhängig von der Unvollendbarkeit der mathematischen Schemate zu denken. Führen wir nämlich diese Vorstellungsart in Rücksicht der Verhältnißbegriffe aus, so bilden sich (Syst. der Met. §. 94.), unter der Idee der Freyheit als Unabhängigkeit von der Natur, die über alle anschauliche Erkenntniß erhobenen Ideen von Noumenen, von nur denkbaren Gegenständen in den Ideen der selbstständigen und unsterblichen Seele, des Weltalls und der einigen Ursach aller Dinge.

Diese Ideen zielen mit der Vorstellung von der

vollendeten Realität offenbar auf die höchste Wahrheit, aber zunächst bilden sie sich vor unserm Bewußtseyn nur abweisend in der Verneinung der Schranken, wie Kant sagte, in der Vorstellung bloßer Gedankendinge nur als Grenzbestimmungen jeder möglichen menschlichen Erfahrung aus. Betrachten wir jedoch weiter ihren Einfluß auf die Kategorien der Modalität, so zeigt sich die Sache anders. Denken wir hier die Schranken des anschaulichen Schematismus aufgehoben, so fällt der Unterschied des Wirklichen und des Nothwendigen weg, es entsteht die Idee des nothwendigen Daseyns, und gegen diese erhält die Kategorie der Möglichkeit die allgemeine Bedeutung, daß von dem Seyn der Dinge selbst möglicherweise verschiedenen Arten beschränkter Geister verschiedene Vorstellungsweisen zukommen können. Nun finden wir die menschliche Vernunft in ihrer sinnlichen Erkenntniß selbst beschränkt, und dadurch entsteht uns die Lehre des transcendentalen Idealismus, daß die durch die sinnliche Erkenntniß gegebene Weltansicht der Erscheinungen nur eine menschliche Ansicht von den Dingen zeige, aber nicht in vollendeter Weise das Wesen der Dinge selbst.

Diese menschliche Ansicht ist die des Wissens und der Wissenschaft, über sie erheben wir dann mit den Ideen der Verneinung der am unvollendbaren Schematismus der Kategorien haftenden Schranken die Ideen des Glaubens an die ewige Wahrheit.

Diese bleiben nun nicht nur leere Begriffe von Gedankendingen, sondern kraft des Grundsatzes

der Vollendung erkennen wir eine ewige Bedeutung der menschlichen Vorstellungsweisen von den Dingen an, wenn wir in ihnen die Schranken der Unvollendbarkeit getilgt denken.

So schließt sich das System unsrer speculativen Ueberzeugungen ab. Wir erkennen denkend in den Glaubensideen die Grundsätze der ewigen Wahrheit des vollendeten Realen und wenden diese Wahrheiten an, indem wir durch die ästhetische Beurtheilung der sinnlich erscheinenden Welt die ewige Bedeutung des Erscheinenden ahnden.

Dieses bloße speculative System der logischen und ästhetischen Ideen würde aber für sich nur eine doppelt verneinende Hinweisung auf die Geheimnisse der ewigen Wahrheit enthalten, wenn ihm nicht durch die innere anschauliche Selbsterkenntniß der höhere sittliche Schematismus würde, durch welchen die sittlich-religiöse Weltansicht uns belebt wird zu den Ideen von der selbstständigen Geisteswelt unter Gottes heiligem Willen.

c) Das Ganze der metaphysischen Ueberzeugung für die menschliche Vernunft.

Auf diese Weise wird unser Bewußtseyn stufenweis zu den metaphysischen Ueberzeugungen geführt. Ist aber der denkende Verstand einmal im Besitz dieser Begriffe und Ideen, (und die Betrachtung der Welt führt ihn gar bald, auch ohne tiefere wissenschaftliche Ausbildung dazu,) so wird ihm leicht klar, daß ihm die Grundwahrheit in allen seinen Erkenntnissen in der

Idee der Gottheit gegeben sey. Wir können sie aussprechen: Alles, was ist, ist die vollendete Einheit eines erschaffenen Weltganzen, welches durch Gott, als die einige Ursach desselben, besteht.

So mußte sich der Reflexion sehr leicht die Aufgabe stellen: diese Idee der ewig nothwendigen Einheit zum Princip zu nehmen, und unter diesem das Ganze der menschlichen Ueberzeugungen wissenschaftlich auszubilden. Wir aber sehen jetzt, daß die Natur der menschlichen Vernunft die Ausführung dieses Unternehmens unmöglich mache. Wir haben gefunden, daß aus der Erkenntniß eines einigen obersten Princips überhaupt gar keine Wissenschaft entspringen könne (§. 72.). Ferner diese Idee der nothwendigen Einheit aller Dinge ist 1) kein Axiom, welches an die Spitze einer constitutiven Theorie treten könnte, sondern nur ein Kriterium, und zwar 2) ein ideales Kriterium, welches nur im Glauben gefaßt werden kann, und unter welches nur ästhetische Unterordnungen Statt finden. Eine objective Vereinigung der metaphysischen Ueberzeugungen zu einem Ganzen ist für die menschliche Vernunft unmöglich. Wir haben vielmehr, so wie uns nur eine subjective Begründung ihrer Principien durch Deduction aufgegeben ist, auch nur eine subjective Zusammenstellung der metaphysischen Erkenntnisse zum Ganzen für diese Begründung zu suchen. Dafür haben wir aus unsern früheren Untersuchungen folgende Grundgesetze.

1) Der höchste subjective Grundsatz aller menschlichen Beurtheilungen ist der Grundsatz des Selbstvertrauens der menschlichen Vernunft: jeder Mensch hat das Vertrauen zu seinem Geiste, daß

er der Wahrheit empfänglich und theilhaft sey. (Syst. der Met. §. 89.)

Für die Erörterung dieses Satzes weisen wir nur auf §. 71. zurück. Er ist als subjectiver höchster Grund aller menschlichen Behauptungen nur verkannt worden durch das Vorurtheil einer objectiven Begründung unsrer Erkenntniß durch die Anschauung, welches wir dort beseitigt haben. Indessen auch die dort geforderte, gänzlich subjective Begründung aller menschlichen Erkenntniß zugegeben, könnte doch scheinen, als ob wir durch das Vorkommen skeptischer Philosopheme unmittelbar widerlegt wären, da in diesen ja die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, zur Wahrheit zu gelangen, geleugnet wird. Wir weisen aber diese Skeptiker aus demselben Grunde zurück.

Manche skeptische Lehre will nämlich eigentlich dasselbe, was wir mit dem Kriticismus beabsichtigen, wie z. B. Schulze in der Kritik der theoretischen Philosophie. Diese Skeptiker behaupten eigentlich nur wie wir, daß für die menschliche Vernunft kein Wissen um das Absolute und Vollendete Statt finde. Aber nachher verwechseln sie fälschlich das Wissen mit der vollständig gewissen Erkenntniß überhaupt, halten so den Glauben für eine Ueberzeugung mit unvollständiger Gewißheit und verwirren sich dadurch die ganze Untersuchung der menschlichen Erkenntniß.

Andere fassen die skeptische Lehre allgemeiner unter dem Princip: der Mensch habe überall sein Urtheil aufzuschieben, oder gar: alles sey zweifelhaft. Die scheinbaren Nachweisungen dafür machen sich aber nur durch die Verwechselung der empirischen Wahrheit mit der transcendentalen. In der That giebt dieser

Skepticismus eigentlich die zwey richtigen Nachweisungen, daß die Anschauung keine objective Begründung der Wahrheit einer Erkenntniß gewähre, und daß das Reflexionsvermögen aus sich selbst keine Erkenntniß geben könne; allein dabey beachtet er nicht, daß er das Vertrauen der denkenden Erkenntnißkraft auf ihre eigne Wahrhaftigkeit selbst voraussetze, indem er es leugnet.

Hierin erhalten wir nämlich die kürzeste und vollständigste Abweisung aller skeptischen Rede aus den philosophischen Untersuchungen. Wer etwas behauptet, der traut sich zu, im Besitz einer Wahrheit zu seyn. Wenn nun jemand sagt: jedes bestimmte Urtheil sey aufzuschieben, oder alles sey zweifelhaft, — so traut er sich zu, dieß zu behaupten, und also, daran die Wahrheit zu sagen. Folglich widerspricht er sich selbst und sollte sich vielmehr nur veranlaßt finden, dieses sein Behauptungsvermögen, kraft dessen Wahrhaftigkeit er allein zweifeln und aufschieben kann, genauer zu untersuchen.

2) Neben diesem gilt dann zweytens das von Kant sogenannte Gesetz der Immanenz aller menschlichen Erkenntniß: die menschliche Erkenntniß erhält alle ihre Gegenstände vermittelst der Erfahrung; nur in der Sinnesanschauung vermögen wir das wirklich Vorhandene unmittelbar zu erkennen.

Hiermit folgen wir nämlich der Kantischen Entscheidung in dem Streit über die ursprünglichen, rein vernünftigen Erkenntnisse (§. 63.). Alle menschliche Erkenntniß fängt mit der Wahrnehmung des wirklichen an; aber nicht alle entspringt aus der Wahr-

nehmung. Alle reine Einsicht in die mathematischen und metaphysischen Erkenntnisse zeigt in unsrer Vernunft einen Ursprung unabhängig von Sinn und Wahrnehmung, aber in diesen reinen Einsichten allein, ohne die Wahrnehmung sind uns für sich immer nur leere nothwendige Bedingungen gegeben, und nie wird in ihnen etwas wirkliches erkannt. Betreffe es den Raum und die Zeit, in die leeren nothwendigen Formen derselben tritt das Wirkliche nur als Gegenstand der Sinnesanschauung; betreffe es die metaphysischen Naturgesetze der Wechselwirkung, nur der Sinnesanschauung erscheinen die wirklichen Gegenstände, welche unter diesen Gesetzen stehen; ja, betreffe es die Idee der einen Ursach aller Dinge, mit dem Wirklichen steht uns auch diese Idee nur durch die Erkenntniß der Welt in Verbindung, in deren Wirklichkeit uns die Sinnesanschauung einführt.

3) So verbindet sich mit dem Gesetz der Immanenz noch das *Gesetz der Leerheit aller rein vernünftigen Formen* an unsrer Erkenntniß. Die Gesetze der Nothwendigkeit erkennen wir in *reiner Einsicht* mathematisch und metaphysisch, aber davon getrennt bleibt alle Erkenntniß des Wirklichen Sache der *Kenntniß*, welche uns nur mit Hülfe der Wahrnehmungen wird. Die Bedingungen der Nothwendigkeit in unsrer Erkenntniß, deren wir uns für sich durch mathematische und metaphysische Abstraction bewußt werden, sind für sich durch den Lebenskeim unsers vernünftigen Geistes selbst als die Form aller ihm möglichen Erkenntnisse bestimmt. Aber diese Selbstthätigkeit unsers erkennenden Geistes gelangt *nur durch die sinnlichen Anregungen* ihres Er-

kennens zu wirklichen Erkenntnissen; daher ist der rein vernünftige Grund aller Erkenntniß unsers sinnlich bedingten Geistes für sich leere Form ohne bestimmte Gegenstände, aller Gehalt in den Erkenntnissen wird erst mit der sinnlichen Entwicklung unsers Lebens gegeben.

Die vollständige Erkenntniß des Menschen ist einzig die gedachte Erkenntniß in den Urtheilen, in welcher wir das Bewußtseyn unsrer Erkenntnisse vom momentanen zum Bewußtseyn überhaupt erhoben haben (§. 62.). Hier müssen wir alle sinnesanschaulichen und mathematischen Erkenntnisse erst denkend auffassen und dann mit den Erkenntnissen von philosophischer Nothwendigkeit denkend verbinden.

Dabey aber dürfen wir dieses dem Wiederbewußtseyn gehörende Ganze der gedachten Erkenntniß nicht mit der rein vernünftigen apodiktischen Form der unmittelbaren Erkenntniß, welche für sich leer ist, verwechseln. Durch den Gehalt in den Subject- und Prädicatbestimmungen der Urtheile ist auch in der gedachten Erkenntniß alle Erkenntniß des Wirklichen von der Wahrnehmung abhängig und durch Sinnesanschauung gegeben. Es giebt keine von der Anschauung unabhängige gedachte (intelligible) Erkenntniß, sondern die gedachte Erkenntniß bringt nur die Bedingungen der Nothwendigkeit zum anschaulich Gegebenen hinzu.

Diejenigen, welche wie Platon und Leibnitz lehrten, die rechte Wahrheit sey nicht in der sinnlichen, sondern in der gedachten Erkenntniß, haben dann leicht eine Unabhängigkeit der gedachten Erkenntniß von

der sinnlichen Wahrnehmung vorausgesetzt, welche doch nur für die leeren Bedingungen der Nothwendigkeit in unsrer Vernunft Statt findet. Diejenigen hingegen, welche wie Aristoteles und Locke einsahen, wie die gedachte Erkenntniß ihrem ganzen Gehalte nach von der sinnlichen Wahrnehmung abhängig bleibe, haben dagegen die Unabhängigkeit jener nothwendigen Formen leicht übersehen.

d) Die Aufgabe für die Deduction.

Durch die bis jetzt gegebene Uebersicht ist uns der Gang der Untersuchungen für die Deduction auf folgende Weise vorgeschrieben.

1) Welches ist die Beschaffenheit der menschlichen Vernunft, vermöge deren die nothwendige Einheit in ihren Erkenntnissen Statt findet? Darauf antwortet die Grunduntersuchung des Ganzen.

2) Welche Modificationen müssen diese Einheitsvorstellungen vermöge der besonderen Natur der menschlichen Erkenntnißkraft erhalten? Hierauf antwortet die Ausführung der Lehre, indem sie aus der Natur der menschlichen erkennenden Vernunft alle speculativen Formen der Kategorien und Ideen ableitet.

3) Dann bleibt nur noch der sittliche Schematismus zur Ableitung übrig. Für diesen weisen wir auf den dritten Theil unsrer Kritik der Vernunft hin, indem wir dafür die Natur der handelnden menschlichen Vernunft untersuchen müssen.

Zweytes Kapitel.

Höchste Gründe einer Theorie der Selbstthätigkeit im Erkennen.

a) Einheit der vernünftigen Erkenntnißkraft.

§. 90.

Die Nothwendigkeit in unsrer Erkenntniß ist nur durch ursprüngliche dauernde, sich gleich bleibende Thätigkeit der einen Erkenntnißkraft in unsrer Vernunft möglich.

Welche Beschaffenheit wird in einer Erkenntnißkraft vorausgesetzt, damit sie nothwendige oder apodiktische Erkenntnisse besitzen könne, wie unsre Vernunft? Unmittelbar im Sinnlichen der Anschauung liegt keine Nothwendigkeit; was ist es nun für eine Beschaffenheit unsrer Vernunft, wodurch sie nothwendige Erkenntnisse besitzt, wodurch aber auch diese nicht unmittelbar ihr ganzes Erkennen ausmachen, sondern nur als eine Bedingung über allem Zufälligen stehen?

Wenn wir diese Beschaffenheit der Vernunft, wodurch sie zum Nothwendigen gelangt, erst einsehen, dann haben wir uns gegen den Empirismus oder Skepticismus vollständig verwahrt, indem wir ein ganz erfahrungsmäßiges, von allem Verdacht spekulativer Täuschungen befreytes Kriterium besitzen, nach dem wir die Nothwendigkeit unsrer Erkenntnisse beurtheilen.

Nothwendigkeit war die Bestimmung des Gegenstandes für eine apodiktische Erkenntniß. Apodiktische

Erkenntniß war eine Erkenntniß, deren Gültigkeit nicht nur einem bestimmten Lebenszustande gehört, sondern die für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geschichte ihres Erkennens gilt. Soll es also apodiktische Bestimmungen in unsern Erkenntnissen, soll es überhaupt nur den Begriff der Nothwendigkeit in unsern Vorstellungen geben, so muß der Vernunft im Erkennen eine ursprüngliche dauernde Thätigkeit zukommen, wodurch alle ihre Erkenntniß als die Wirkung einer Kraft bestimmt wird, denn sonst ließe sich gar nicht erst von einem Ganzen der Geschichte ihres Erkennens sprechen. Ihre unmittelbar apodiktische Erkenntniß muß geradezu in solchen ursprünglichen Thätigkeiten bestehen, die übrige kann nur durch Abhängigkeit von dieser ihren nothwendigen Werth erhalten.

Die nur sinnliche Erkenntniß für sich ist eine immer veränderte, täglich neue, in der immer andere und andere Anschauungen sich folgen, ohne daß eine irgend in Beziehung auf die andere wäre, und ohne, daß sie eine Folge über ihre Dauer hinaus hätte; ein solches Erkenntnißvermögen gliche der hellen Spiegelfläche, an der immer veränderte Bilder in stetem Wechsel vorüberziehen; sie entstehen nur durch eine fremde äußere Kraft, die sich an der Fläche bricht, und keines läßt eine Spur an ihr zurück. So ist die sinnliche Erkenntniß unsrer Vernunft nicht beschaffen, auch sie wechselt zwar beständig, und ist täglich eine andere, aber alle diese wechselnden Bilder werden durch das Band von Raum und Zeit zusammengehalten, hier fließt jedes auf das andere ein, und kommt in Beziehung auf ein Ganzes unsrer Erkenntnißthätigkeit, welches sich in dem Bewußtseyn überhaupt der Reflexion concentrirt. Kein

einziges einmal gewonnenes Bild verschwindet, sondern jedes erhält in Zeit und Raum seine bleibende Rolle, und einen allgemeingültigen Werth durch seinen Einfluß auf das Ganze meiner erkennenden Thätigkeit. Und neben diesen veränderlichen Anschauungen zeigen sich dann noch unmittelbare apodiktische Erkenntnisse allgemeiner Gesetze, welche eine ursprüngliche und beharrliche Thätigkeit unsrer Vernunft selbst ausdrücken.

Das eigenthümliche des Vernünftigen einer Erkenntnißkraft besteht in dieser Ursprünglichkeit ihrer Aeußerungen im Erkennen, wo ihre Selbstthätigkeit etwas unabänderlich sich Gleiches zur Erkenntniß hinzu thut. Unsre Erkenntnißkraft hat also solche ursprüngliche Aeußerungen, weil sie den Begriff der Nothwendigkeit besitzt; aber sie ist mit diesen sich nicht selbst genug, sondern diese ihre ursprüngliche Selbstthätigkeit muß erst durch den Sinn angeregt werden, um sich zu äußern, und dadurch erhält sie in den sinnlichen Erkenntnissen lauter vereinzelte, wechselnde Thätigkeiten, welche wohl unter der Bedingung ihrer ursprünglichen Thätigkeit stehen, aber nicht dieser selbst gehören.

Das heißt, wie wir gleich anfangs bemerkten, unsre Vernunft ist keine selbständige Spontaneität ihrer Erkenntniß, welche ihre Erkenntniß unmittelbar hervorbrächte, wie die Materie ihre Anziehungen und Abstoßungen, sondern sie steht unter der Bedingung einer äußeren Anregung zum Erkennen, wie der Organismus in seinen Lebensäußerungen. Wir unterscheiden deshalb unsre Vernunft als eine erregbare Spontaneität, als endliche Vernunft von einer absoluten Ver-

nunft, welche schlechthin als Spontaneität der Anschauung gedacht würde, von der wir uns aber keine positive Vorstellung machen können. Eine solche Vernunft, welche unmittelbar durch sich selbst ihre vollständige Erkenntniß besäße, (und nicht nur wie die unsrige eine Form zu derselben,) würde ein Vermögen der intellectuellen Anschauung seyn, vor dessen Blick sein ganzes Universum unabänderlich ohne Bewegung entfaltet läge, die nicht, wie wir, freyen Spielraum in Zeit und Raum oder ähnlichen Formen besäße. In ihrer Erkenntniß wäre alles unmittelbare vollendete Apodikticität und Nothwendigkeit, Reflexion fände für sie so wenig Statt, als Sinn. In unsrer endlichen Vernunft hingegen findet sich nur eine formale ursprüngliche Bestimmung ihrer Thätigkeit, durch welche das Gesetz der Nothwendigkeit für unsre Erkenntniß entsteht; jede einzelne Aeußerung des Erkennens muß aber erst zufällig durch den Sinn bestimmt werden. Daher kann unsre Erkenntniß nur durch eine Vereinigung sinnlicher Anschauungen unter formale nothwendige Gesetze zu Stande kommen, wie wir sie in unsrer Erkenntniß der Natur auffinden. Eben deshalb steht denn auch unsre Selbsterkenntniß unter der nämlichen Bedingung des Sinnes, es wird für uns innerer Sinn unentbehrlich, und dieser muß erst durch Reflexion ergänzt werden, ehe nothwendige und apodiktische Bestimmungen unsrer eignen Natur uns zum Bewußtseyn kommen, folglich erkennen wir selbst die ursprünglichen formalen und beharrlichen Thätigkeiten unsrer Vernunft zuletzt nur durch Reflexion, und nicht in der Anschauung.

b) Die transcendentale Apperception.

§. 91.

Das Vorkommen der analytischen und synthetischen Einheit in unsern Erkenntnissen beweist, daß unsrer Vernunft eine durchgängige Einheit alles ihres Erkennens zukomme, wodurch das Ganze alles ihres Erkennens in einer transcendentalen Apperception mit Nothwendigkeit zusammengehört.

Was wird für eine Beschaffenheit unsrer Vernunft vorausgesetzt, wodurch sie sowohl im Besitz der ihr wirklich zukommenden analytischen als synthetischen Einheit seyn kann?

Die Beantwortung dieser Frage wird näher bestimmen, worin eigentlich die aus der Form ihrer Erregbarkeit entspringende nothwendige Erkenntniß unsrer Vernunft bestehe.

1) Durch jede Vorstellung der analytischen Einheit eines Begriffes wird die ganze Sphäre meines Erkennens als bestimmbar erkannt; diese Sphäre muß also als Ein Ganzes ursprünglich bestimmt seyn, alle meine Erkenntnißthätigkeit fällt in einer zusammen.

Wir haben als den obersten Grundsatz der Logik den Satz der Bestimmbarkeit kennen gelernt: Jedes Ding ist entweder A oder es ist nicht A. Durch diesen sind wir in Stand gesetzt, sobald wir durch Abstraction irgend eine problematische Vorstellung als dieselbe in mehreren Anschauungen aus der einzelnen Anschauung

herausgetrennt haben, durch diese **eine** Vorstellung die ganze Sphäre unsers Erkennens zu bestimmen. Jede solche Vorstellung einer analytischen Einheit kann nämlich als Begriff im Satz der Bestimmbarkeit gebraucht werden, und wird so durch die allgemeine und nothwendige Form seiner logischen Disjunction ein Bestimmungsgrund für **alle und jede meiner Erkenntnisse überhaupt.** Wodurch kann nun dieser Gedanke des entweder A oder nicht A in meiner Vernunft Statt finden? was hat z. B. der gefärbte Gegenstand, den ich durch das Auge erkenne, mit dem schallenden Gegenstand des Ohrs zu thun, daß ich das einzelne Rothseyn als einen Bestimmungsgrund positiv oder negativ auch für das Schallende brauchen kann, und so für jedes Ding überhaupt? Es setzt dies erst eine Einheit schlechthin für meine Reflexion voraus, es muß alle mein Bewußtseyn sich in **einem identischen Bewußtseyn der Selbsterkenntniß** vereinigen, damit eine solche Bestimmung von allem durch jedes meiner Vernunft möglich werde. Diese Einheit der Reflexion kann aber selbst nicht Statt finden, ohne zu Grunde liegende **Einheit der unmittelbaren Erkenntniß.** Dies macht die synthetische Einheit noch deutlicher.

2) Das Vorkommen der Verbindung und nothwendigen objectiven synthetischen Einheit in unsern Erkenntnissen beweist, daß unsre Vernunft eine transcendentale Apperception besitze, d. h., daß eine durchgängige Identität der Erkenntnißthätigkeit in alle ihrem Erkennen Statt finde, **ein Ganzes aller ihrer unmittelbaren Erkenntniß.**

Nothwendige objective synthetische Einheit ist die

ursprüngliche Vereinigung mannichfaltiger Erkenntnisse zu einer Erkenntniß selbst, sie ist die Identität der Apperception in mannichfaltigen Vorstellungen. Wir müssen zuerst diesen Begriff noch näher entwickeln. Verschiedene Vorstellungen können in zufälliger subjectiver Verbindung seyn, ohne dadurch zu einer Vorstellung zu werden. Dergleichen subjective Verbindungen giebt es sehr viele; ein geläufiges Beyspiel ist die bloße Association von Vorstellungen, etwa Wort und Gedanke in der Sprache, welche beyde für mein Bewußtseyn zwar immer verbunden sind, aber doch ohne irgend in eine Vorstellung zusammen zu gehen, ohne zu einer identischen Apperception vereinigt zu werden. Wenn ich hingegen nach einander die verschiedenen Anlagen, die Gebüsche, Rasenplätze u. s. w. eines Gartens betrachte, und nun in die ganze Vorstellung des Gartens zusammenfasse, so ist dies objective Verbindung. Durch bloße subjective Verbindung kommt nie objective synthetische Einheit zu Stande, letztere soll nämlich nicht nur eine Verbindung in meinen Vorstellungen, sondern eine Vorstellung verbundner Objecte enthalten. Dieses fordert denn nicht nur Hinzukommen der einen Erkenntniß zur andern, sondern wirkliche Einheit des Erkennens, Vereinigung zu einer Erkenntniß, so daß jede einzelne Erkenntniß nur als Theilerkenntniß in die ganze Erkenntniß fällt. Z. B. nicht dadurch allein, daß ich mehrere Fenster zugleich wahrnehme, kommt die synthetische Einheit des Hauses in die Vorstellung derselben, sondern dadurch erst, daß ich die Theilanschauungen der Fenster u. s. w. in der ganzen Anschauung des Hauses zusammenfasse, daß ich die verschiedenen Vorstellungen derselben in der einen

Vorstellung des Hauses, oder allgemeiner in der Vorstellung des Raumes zusammenbringe, und so als objectiv verbunden vorstelle.

Objective synthetische Einheit entsteht nicht dadurch allein, daß mannichfaltige Vorstellungen in demselben Subjecte, in derselben Vernunft zusammengehören, denn ich könnte mir meine Erkenntniß auch als ein vielfarbiges Gemeng von einzelnen Wahrnehmungen ohne alle Verbindung denken; auch dadurch würde sie allein noch nicht erhalten, daß ich mir in einer innern Wahrnehmung bewußt bin, alle diese Vorstellungen als meine Vorstellungen seyen Vorstellungen desselben Subjectes; denn auch dieses bringt noch keine Vereinigung der mannichfaltigen Vorstellungen zu einer Erkenntniß hervor, und nur in letzteren besteht die objective synthetische Einheit. Sie fordert über die Einheit des Subjectes, dem z. B. alle diese einzelnen Anschauungen als seine Erkenntnißthätigkeiten zukommen, und außer der Einheit der Reflexion oder der Selbstbeobachtung, in der ich mir aller dieser verschiedenen Anschauungen neben einander als der meinigen bewußt bin, noch Einheit des Erkennens selbst, so daß jede einzelne nur Theil einer ganzen Erkenntnißthätigkeit ist, welche durch die Verbindung vorgestellt wird.

So weit also für unsre Vernunft verschiedene Erkenntnisse in objectiver synthetischer Einheit sind, so weit giebt es in ihr (Identität der Apperception,) Vereinigung ihrer Erkenntnißthätigkeit zu einem Erkennen. Nun findet sich aber Verbindung in unsern Erkenntnissen nicht nur hin und wieder oder zerstreut in einzelnen Gruppen, sondern wir machen Ansprüche auf

einen nothwendigen Zusammenhang aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung, auf ein Gesetz einer durchgängigen, nothwendigen objectiven Verbindung alles unsers Erkennens, wie wir dies in manchen einzelnen Anforderungen nachweisen können. Dies liegt in den Ansprüchen jedes allgemeinen Gesetzes der Mathematik, jedes allgemeinen Grundsatzes der Physik u. s. w., es liegt in der Anforderung eines Systems aller Wissenschaften meiner Vernunft, und vor allem in der Idee der Wahrheit selbst, in der Anforderung, daß es überhaupt Wahrheit, und nur eine Wahrheit für unsern Geist geben soll. Jede Verbindung fordert aber, daß alle verbundenen Erkenntnisse nur Theile einer und derselben Erkenntniß seyen; durchgängige, nothwendige, objective, synthetische Einheit fordert also, daß alle meine Erkenntniß nur aus Theilen einer und derselben Erkenntnißthätigkeit meiner Vernunft bestehe.

Wir kommen mit der objectiven synthetischen Einheit auf das gleiche Resultat, wie mit der analytischen Einheit. Letztere ist für sich nur das identische Bewußtseyn in gewissen gegebenen verschiedenen Vorstellungen, die ihr als dem Allgemeinen untergeordnet werden. Indem ich sie aber als problematische Vorstellung von dem Einzelnen lostrenne, bleibt sie mir in der Reflexion als eine Bestimmung in Rücksicht des ganzen Geistes überhaupt übrig, und ihre Anwendung zur Erkenntniß bezieht sich ebenfalls auf eine Bestimmung des ursprünglich identischen aller meiner Erkenntniß. Die Grundlage der Reflexion allein, die Möglichkeit, auch nur den Satz der Identität oder des Widerspruches auf unsre Erkenntniß anzuwenden, setzt schon eben diese Forderung voraus. Denn ich kann nur dann behaup-

ten, Widersprechendes lasse sich nicht verbinden, wenn für meine Vernunft alle verschiedenen Sphären einzelner Begriffe zuletzt in einer obersten enthalten sind, wenn es in meiner Vernunft nur ein System der Wahrheit giebt, denn sonst könnte im einen der Satz, im andern der Gegensatz gelten, eben so wie die Begebenheiten des heutigen Tages von denen des gestrigen verschieden sind, heute geschieht, was gestern nicht geschah.

Wir sagen also: Das Erkennen unsrer Vernunft sey in jedem Augenblick ein Ganzes der unmittelbaren Erkenntniß, welches wir die transcendentale Apperception nennen, und welches eigentlich der Gegenstand ist, der durch innern Sinn und Reflexion in uns wieder beobachtet wird. Wir beweisen dies einmal dadurch, daß nur unter dieser Voraussetzung selbst der Gedanke des leersten logischen Gesetzes möglich sey, am deutlichsten aber dadurch, daß eine durchgängige, nothwendige, objective Verbindung in unsern Erkenntnissen Statt findet, welche in der That nichts anders als jene Einheit der transcendentalen Apperception ausdrückt. Daß aber eine solche durchgängige und nothwendige Verbindung wirklich in unsern Erkenntnissen ist, müssen wir noch deutlicher machen. Wir setzen diese Verbindung voraus schon dadurch, daß wir überhaupt nur die Idee der Wahrheit, die Idee einer subjectiven Allgemeingültigkeit haben; denn ohne eine solche durchgängige Einheit fände kein Anspruch an einen allgemeinen Ausspruch Statt; wir setzen sie ferner voraus durch die Idee eines Systems aller unsrer Erkenntnisse; wir setzen sie endlich ganz klar voraus durch Anwendung der Idee der Welt, indem wir unter

Welt ein Ganzes aller Gegenstände der Erkenntniß, also objective synthetische Einheit dieses Ganzen denken. Doch können wir uns hier nur auf den gewöhnlichen Gebrauch der Begriffe von Wahrheit und Welt berufen, ohne eine Rechtfertigung derselben. Der Skepticismus könnte uns also dieses Argument noch in Anspruch nehmen, indem er behauptete, die Idee der Welt sey ein bloßes Product unsrer Phantasie, und die Idee der Wahrheit drücke nur den frommen Wunsch aus, eine besser organisirte Vernunft zu besitzen, als die wir wirklich haben. Wir müssen deshalb suchen, jene durchgängige Verbindung mit einfacheren Thatsachen der innern Erfahrung zu belegen. Dazu bietet sich das reine Selbstbewußtseyn von selbst an. In jedem Moment meines Bewußtseyns kann ich mir meiner selbst im reinen Selbstbewußtseyn bewußt werden, indem mir das Ich bin, das Bewußtseyn meines Daseyns in jedem wachenden Zustand vor der Reflexion gegenwärtig ist. Wenn ich also irgend etwas anders, z. B. das Daseyn irgend eines Dinges erkenne, so kann ich dies immer aussprechen: Ich bin, und jenes ist auch; ich verknüpfe das Daseyn jedes Dinges, das ich erkenne, mit meinem Daseyn als zu einer und derselben Welt gehörig. Jede meiner Erkenntnisse für sich giebt also eine objective synthetische Einheit mit meinem Daseyn, jede meiner Erkenntnisse ist also mit meinem reinen Selbstbewußtseyn zu einer Erkenntnißthätigkeit vereinigt. Es giebt also hier eine Einheit meiner Erkenntnißthätigkeit, in welcher das reine Selbstbewußtseyn liegt, und in welcher jede andere Erkenntniß, die wir besitzen, mit ihm zusammenfällt.

Die Vereinigung meiner ganzen Erkenntniß zu einer Thätigkeit, welche durch die immer neu hinzuströmenden Anschauungen nur immer vergrößert wird, macht die innere Wahrheit und Nothwendigkeit für unsre Vernunft aus. Wir sehen hieraus, daß wir sehr wohl thaten, die Wahrheit erstlich nur als das Vorhandenseyn der Erkenntniß in der Vernunft als empirische Wahrheit (§. 71.) zu erklären, denn alles vereinzelt und zerstreut Scheinende der sinnlichen Anschauung macht doch nur Theile aus der ursprünglichen Einheit aller meiner Erkenntnißthätigkeit, und die nächste Frage nach Wahrheit ist nur die Frage nach dem subjectiven Verhältniß einzelner Erkenntnisse zu dieser ursprünglichen Einheit aller meiner Erkenntniß. Die ursprünglich eine Erkenntnißthätigkeit der Vernunft enthält die Erkenntniß als ein Ganzes ihrer unmittelbaren Erkenntniß; wir werden uns dessen aber nur theilweis durch innern Sinn und Reflexion bewußt. Es ist nach dem sinnlichen Wesen unsrer Vernunft nicht möglich, daß wir uns dieses Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß je bewußt werden, sondern uns ist der Unterschied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen der Vorstellung unvermeidlich. Nur einzelne Theile faßt der innere Sinn unmittelbar als Anschauung auf, die Form des Ganzen beobachtet nur die abstrahirende Reflexion. Hätten wir nicht diese Abstufung in der Selbstbeobachtung, so gäbe es keinen Unterschied des Anschauens und Denkens, und Dichten als freyes Spiel mit Vorstellungen unabhängig vom Gesetze der Wahrheit würde gar nicht möglich seyn.

c) Die ursprüngliche formale Apperception.

§. 92.

Das Verhältniß des Materialen und Formalen in unsrer Erkenntniß beweist, daß in der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft eine Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit liege als ursprüngliche formale Apperception, welche das reine Resultat der Form ihrer Erregbarkeit an der Erkenntniß ist.

Materie und Form sind zwey Begriffe, die schon früher sich fanden unter den Formen der Vergleichung, wodurch wir die Einheit in unsern Vorstellungen beobachten wollten. Materie heißt das Bestimmbare überhaupt, Form die Bestimmung desselben. Ihr Gebrauch in der Philosophie ist aber zweydeutig. Unter Materie oder dem Bestimmbaren verstand man sonst das Allgemeine vieler Bestimmungen empfängliche, Form hingegen hieß die Bestimmung des Besondern unter dem Allgemeinen. Fast im Widerspruch damit heißt aber bey uns gerade das Allgemeine, die bloße Einheit die Form, Materie hingegen das Individuelle, dem diese Form als Bestimmung zukommt; die allgemeine Regel ist die Form, das Einzelne, was unter ihr steht, die Materie; die Gestalt für sich ist bloße Form, das Einzelne gestaltete die Materie. Der letzte Sprachgebrauch ist bestimmter, Materie geht auf das Mannichfaltige zu verbindende, Form auf die Einheit in unsern Vorstellungen.

Ich nenne die Materie einer Vorstellung das Ob-

ject derselben, oder wenn man lieber will, das Objective in derselben, dasjenige, was sich in ihr auf das Object bezieht. So ist es bey einer Anschauung der Gegenstand selbst, welcher die Materie der Vorstellung bestimmt, beym Begriff der rothen Farbe hingegen ist es eben die rothe Farbe und nicht die einzelnen rothen Gegenstände selbst. Material heißt dann folglich eine Vorstellung, wiefern sie ein Object hat, formal hingegen, wiefern sie nur in der Rücksicht betrachtet wird, daß anderes in oder unter ihr enthalten ist. Weil aber eine Vorstellung ohne irgend etwas in ihr Vorgestelltes von einer andern gar nicht unterschieden werden kann, so ist jede Vorstellung in einiger Rücksicht material bestimmt, aber nicht jede formal. Vollständig material bestimmt ist die empirische Anschauung, welche ihren bestimmten Gegenstand als gegeben enthält; ein allgemeiner Begriff, oder die Form einer Verbindung hingegen haben zwar auch materiale Bestimmungen in sich, sind aber doch nicht vollständig material bestimmt, denn sie haben keinen vollständigen Gegenstand. Die einzelne empirische Anschauung in der Empfindung ist nur material bestimmt; die reine Anschauung des Raumes und der Zeit hingegen enthält alles mannichfaltige der Anschauung in sich, sie ist eine Form dieser Anschauungen, eben so die anschaulichen Vorstellungen bestimmter Gestalten, z. B. des Apoll von Belvedere, einer Pyramide, oder die Vorstellung einer bestimmten Dauer, Tag, Stunde sind formale Vorstellungen, in denen andere enthalten sind. Ferner jede Vorstellung des Allgemeinen, jeder Begriff ist eine formale Vorstellung, indem er andere Vorstellungen als das Besondere seiner Sphäre unter sich enthält,

eben so eine allgemeine Regel ist eine Form für alle besondern Fälle, für die sie als Bestimmungsgrund gebraucht werden kann. Die meisten Begriffe und alle Regeln sind hier in zweyerley Rücksicht als formal bestimmt, sowohl in Rücksicht des Besondern, was sie unter sich enthalten, als des Mannichfaltigen, was sie in sich befassen. So ist alle Vorstellung der Kategorien und Ideen auch darin formal, daß wir z. B. Größe, oder das Verhältniß von Substanz und Accidenz, oder die Idee der Welt brauchen als Formen der Verknüpfung von Gegenständen, die in ihnen zusammengefaßt werden.

Formale Vorstellungen sind also überhaupt dasjenige, wodurch ich mir die Einheit in meiner Erkenntniß unmittelbar vorstelle, sie mag analytische oder synthetische seyn. Jede formale Vorstellung enthält die Möglichkeit einer objectiven Einheit in unsern Erkenntnissen, und wo wir uns der Einheit in unsern Vorstellungen bewußt werden, geschieht dies analytisch oder synthetisch immer erst durch dieses formale, gleichsam als das Band, wodurch Vorstellungen, die verschieden erscheinen, doch als dieselben anerkannt werden. Bey analytischer Einheit finde ich dieselbe Theilvorstellung in verschiedenen Vorstellungen wieder, bey der synthetischen sind Vorstellungen, welche als verschieden erscheinen, in einer Form zusammengefaßt. Ohne solche formale Vorstellungen lägen einzelne empirische Anschauungen getrennt neben einander, keine ginge die andere etwas an, und das Gleiche in vielen derselben würde doch nie eine Regel möglich machen, unter der diese vielen zusammen stünden.

In jedem Ganzen der Erkenntniß müssen wir den

dreyfachen Unterschied machen zwischen dem Ganzen selbst, der vereinigenden Form desselben, und der in ihm vereinigten Materie. Z. B. die Anschauung eines einzelnen Baumes ist ein solches Ganzes, seine Gestalt, der Begriff der bestimmten Baumart, zu der er gehört u. s. w., macht die Form desselben, das Aggregat seines Stammes und seiner Zweige, so wie sie sich wirklich in diesem einzelnen vorfinden, macht die Materie. Oder das Ganze der Erkenntniß sey der Umlauf des Mondes um die Erde, so machen Bewegung und eine bestimmte Wechselwirkung bewegender Kräfte die Form dieser Begebenheit, Erde und Mond die Materie. Oder es ist die Erkenntniß der allgemeinen Regel gegeben: Alle Körper sind schwer, so ist diese eine leere Form, wenn die Anschauung nicht wirklich einzelne Körper als Materie zur Anwendung giebt, wo dann das Ganze der Erkenntniß das System aller Körper unter dieser Regel wird. In allen diesen Fällen ist das Formale dasjenige, wodurch die Einheit in das Ganze der Erkenntniß kommt, und dasjenige, wodurch wir uns der Einheit desselben als Baum, als Begebenheit einer Wechselwirkung, als allgemeines Gesetz bewußt werden.

Dieses Formale war es nun, sowohl in Rücksicht analytischer als synthetischer Einheit, was die Reflexion an der Erkenntniß beobachtet, wir wurden uns dessen durch Abstraction bewußt, und unterschieden nach dieser Allgemeinheit und Verbindung die beyden Arten der Abstraction. Es liegt in dem Ganzen unsrer Erkenntniß der gegebenen Materie als dem Mannichfaltigen der Anschauung, oder dem besondern Falle unter der Regel immer die Form seiner Verbindung, oder das Allgemeine seiner Bestimmung subjectiv zu Grunde,

welches durch die Abstraction herausgehoben und besonders vorgestellt wird, unmittelbar aber dasjenige ist, was durch die Vernunft selbst ursprünglich zur Erkenntniß hinzukommt. Wir haben also in diesem Formalen zugleich dasjenige, was Einheit und Verbindung in der Erkenntniß constituirt, und das Mittel, wodurch wir Einheit und Verbindung durch Reflexion beobachten.

Nun haben wir vorhin gesehen, daß es nicht nur einzelne Vereinigungen hin und wieder in unsrer Erkenntniß giebt, sondern eine durchgängige Einheit und Identität aller meiner Erkenntnißthätigkeit für die Vernunft überhaupt. Es giebt nicht nur hin und wieder ein einzelnes Ganzes in der Erkenntniß, sondern alle meine Erkenntniß als transcendentale Apperception macht nur ein solches Ganzes zusammen aus. Alle Einheit in einem solchen Ganzen der Erkenntniß sollte aber nur durch eine formale Vorstellung in ihm entspringen, die ganze transcendentale Apperception selbst wird also auch nur durch eine solche allgemeine und ursprüngliche formale Apperception möglich, welche der Quell aller Einheit in unsrer Vernunft ist. Nothwendige analytische Einheit, und die durchgängige nothwendige objective synthetische Einheit sind nur durch die Einheit einer ursprünglichen formalen Apperception in unsrer Erkenntniß.

Es ist in unsrer Vernunft eine solche erste Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit. Jedes einzelne Formale, welches die Reflexion auffaßt, und wodurch sie irgend ein Ganzes der Erkenntniß bestimmt, ist nur ein Theil dieser einen ursprünglichen formalen Grundthätigkeit der Vernunft.

Diese formale Vorstellung der Einheit und Nothwendigkeit aller meiner Erkenntniß ist das Resultat der Form der Erregbarkeit unsrer Vernunft, welches in aller unsrer Erkenntniß das Eine und Gleiche ist, uns aber nur in den zerbrochnen einzelnen Formen von analytischer und synthetischer Einheit zum Bewußtseyn kommen kann. Es ist dasjenige, was die Vernunft als solche charakterisirt, was sie für sich zur Erkenntniß giebt, nichts als das Gesetz: jede Erkenntniß unsrer Vernunft kann nur Modification ihrer einen Erkenntnißthätigkeit seyn. Dies ist das subjective Princip ihrer Einheit und Nothwendigkeit, ihre ursprüngliche formale Apperception.

Die Annahme einer solchen ursprünglichen formalen Apperception ist der oberste Punkt einer Theorie der Spontaneität der Erkenntnißkraft, und somit das höchste Princip der Anthropologie, von dem die Theorie der Vernunft ausgehen muß. Wir wollen nochmals übersehen, wie wir zu dieser Voraussetzung gelangen. Wahrheit kann in unsern Erkenntnissen überhaupt nur durch die Vereinigung der analytischen mit einer durchgängigen synthetischen Einheit Statt finden, indem nur so die Gültigkeit jeder einzelnen Erkenntniß gegen jede andere bestimmbar wird. Wenn es also überhaupt einen allgemeingültigen Werth in unsern Erkenntnissen geben soll, so beruht dieser auf dem Vorhandenseyn einer durchgängigen Verbindung in unsern Erkenntnissen. Durchgängige Verbindung findet sich aber nur in einer durchgängigen Einheit alles meines Erkennens, und diese ist nur durch eine ursprüngliche formale Apperception möglich, welche die Bedingung jeder andern Erkenntniß ist.

Wenn also nur irgend eine apodiktische Behauptung (und wenn es nur eine ganz leere logische Formel, wie der Satz der Identität A ist A wäre,) zugegeben wird, so liegt darin doch schon, daß es eine Allgemeingültigkeit in meinen Erkenntnissen giebt, das heißt ein ursprüngliches Verhältniß in der Vernunft, wogegen die Wahrheit überhaupt bestimmt werden soll, und das ist eine ursprüngliche formale Apperception derselben. Wer also nur irgend etwas Allgemeingültiges zugiebt, der kommt auf die nothwendige Annahme einer solchen formalen Apperception, und alles dessen, was dann für die Vernunft daraus folgt. Ja wer sich selbst darauf nicht unmittelbar einlassen wollte, der kann doch das Zusammenfallen jedes einzelnen Bewußtseyns mit dem reinen Selbstbewußtseyn in sich nicht übersehen, kommt dadurch auf durchgängige nothwendige Verbindung, und somit auf ursprüngliche formale Apperception.

Diese ursprüngliche formale Apperception liegt als eine Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit in der Vernunft, kann aber so in seiner Reinheit weder vom innern Sinn noch von der Reflexion erreicht werden, denn es ist eben das Beharrliche ohne Unterscheidung in allem sich Gleiche, dessen einzelne materiale Bestimmungen allein vom Sinne wahrgenommen werden; und da auch die Reflexion sich immer an den Sinn anschließen muß, so faßt sie im Allgemeinen und Nothwendigen und in jeder Verbindung wohl die Folgen dieser zu Grunde liegenden Einheit, aber immer nur vereinzelt und nie im Ganzen, auf. In der dunkeln Vorstellung unsers Geistes, dem Besitz des Gedächtnisses liegt die ganze unmittelbare Erkenntnißthätigkeit meiner Vernunft als ihre unmittelbare Erkenntniß, als

ihre transcendentale Apperception, deren Form die ursprüngliche formale Apperception ist. Vor dem Wiederbewußtseyn wiederholen sich aber davon in klarer und deutlicher Vorstellung nur einzelne Theile im Anschauen, Dichten und Denken.

Anhang.

§. 93.

I. Das oberste Verhältniß einer Theorie unsrer Vernunft ist das hier aufgewiesene einer formalen, materialen und transcendentalen Apperception. Es liegt in unsrer Vernunft eine Einheit der transcendentalen Apperception als ihre unmittelbare Erkenntniß, diese entsteht so, daß ihre ursprüngliche formale Erkenntniß der Einheit und Nothwendigkeit durch einzelne hinzukommende materiale Erkenntnisse ergänzt wird. Die Grundvorstellung unsrer Vernunft wäre für sich ganz leer, wenn nicht die einzelnen Anregungen durch den Sinn hinzukämen; sobald diese aber anfangen, so beleben sie dasselbe, und es theilt ihnen dann den apodiktischen Werth mit. Diese Verhältnisse sind das höchste Resultat der subjectiven Untersuchung des Erkennens, durch sie müssen wir die Geheimnisse aller Spekulation entschleyern; sie sind schwer verständlich zu machen, weil die höchste Abstraction so wenig Inhalt behält, und das Vorurtheil der objectiven Begründung so leicht den Blick von unserer Untersuchung wieder abzieht. Dies nöthigt uns, hier weitläuftiger zu seyn.

Es ist oft bemerkt worden, daß die Lehre von der reinen Apperception, oder der Abschnitt von der Mög-

lichkeit der Verbindung, (S. 129. u. f.) der schwierigste und unverständlichste in Kants Kritik der reinen Vernunft sey, und doch dasjenige, worauf für die Theorie alles ankommt. Man kann auch leicht bemerken, daß die Kantische Theorie hier nicht leistet, was von ihr gefordert werden sollte. Die Frage nach der Möglichkeit der Verbindung in unsern Erkenntnissen ist eine Aufgabe der innern Physik; die höchsten Erklärungsgründe dieser Möglichkeit müssen Principien einer physikalischen Theorie seyn, so daß sich die wirklich vorkommenden Formen der Verbindung daraus einzeln ableiten lassen. Das letzte leistet aber die Kantische Theorie gar nicht; sie giebt nur einen leeren analytischen Satz als obersten Grundsatz des Verstandes, und führt auf eine eigne Ansicht der Copula im Urtheil überhaupt, die aber sehr dunkel bleibt. Man warf Kant vor, daß er nicht im Stande sey anzugeben, warum wir gerade diese Formen der Kategorie und Idee besitzen, und er antwortete nur, daß dies kein unentbehrliches Bedürfniß seiner Kritik sey, was so, wie er sich die Aufgabe gestellt hatte, nicht unrichtig, für die Evidenz des ganzen Systems aber doch ein bedeutender Mangel war. Nachher haben wir mancherley Versuche erhalten zu wirklich theoretischen Ableitungen der Formen der Kategorien, sie sind aber alle bald wieder vergessen worden, und mir ist keiner bekannt, der die Sache durch tiefere Untersuchung der Lehre von der reinen Apperception fortgesetzt hätte, welches doch der einzige subjective einer Theorie der Vernunft angemessene Weg ist.

Worin liegt nun die Unvollständigkeit der Kantischen Ansicht? Dies können wir sehr bestimmt nachwei-

sen. Den Grundfehler der Kantischen Theorie haben wir schon gerügt; er verwechselte den denkenden Verstand als Reflexionsvermögen mit der unmittelbaren Vernunft, er kannte das nur wiederholende Wesen der Reflexion nicht. Wenn er Sinn und Verstand unterscheidet, so trifft dies nur den oben (§. 74.) angegebenen Unterschied dessen, was wir durch innern Sinn in uns finden, und dessen, was wir nur durch Reflexion in uns beobachten können. Eine Folge dieses Fehlers zeigt sich denn auch in seiner Lehre von der Möglichkeit der Verbindung. Dasjenige, was wir transcendentale Apperception, oder das Ganze der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft nennen, hat er gar nicht bemerkt, indem er es mit dem objectiven Daseyn der Dinge verwechselte. Ferner was er reine Apperception und durchgängige Identität aller Apperception nennt, ist eine Vermengung unsrer ursprünglichen formalen Apperception mit dem reinen Selbstbewußtseyn. (Die Apodikticität, welche in dem Ist als Copula jedes Urtheils liegt, hat nichts mit dem reinen Selbstbewußtseyn zu thun, sondern ist nur Abdruck der ursprünglichen formalen Apperception im Urtheil der Reflexion.) Sein Fehler ist nämlich hier, daß er die (unter b) 1) bezeichnete) Einheit der Reflexion, die Zusammenfassung aller meiner Erkenntnisse in eine Einheit der Selbstbeobachtung mit der unmittelbaren Einheit alles meines Erkennens verwechselte, und meinte mit der ersten, die doch nur Eigenthum der Reflexion ist, schon eine Theorie der Verbindung versuchen zu können.

Wir müssen hier folgende Ausdrücke unterscheiden. Erstlich reine Apperception nennen wir das reine

Selbstbewußtseyn, welches durch die Reflexion: Ich bin, oder ich denke, ausgesprochen wird, die Form des innern Sinnes ist, und jeder innern Anschauung das Ich als den einen und gleichen denkenden Gegenstand bestimmt. Dieses Ich bin bestimmt denn auch die Einheit der innern Wahrnehmung, und durch diese die Einheit der Reflexion oder Selbstbeobachtung, indem das reflectirte Selbstbewußtseyn hier die Form giebt.

Zweytens transcendentale Apperception nenne ich das unmittelbare Ganze der Erkenntniß meiner Vernunft in jedem Augenblick ihrer Lebensäußerung, in Rücksicht dessen ist das Ich der reinen Apperception der einzige unmittelbare Gehalt, den der Sinn nicht gegeben hat, die ursprüngliche formale Apperception ist hingegen drittens die unmittelbare Form jenes Ganzen, in ihr liegt das Gesetz der Apodikticität, in ihr der Quell aller einzelnen Formen der Einheit, welche die Reflexion auffaßt. Wir dürfen sie nicht mit Kant durch das Ich bin bezeichnen, denn dies ist nur eine einzelne materiale Bestimmung derselben; sie muß vielmehr nur mit Formen verglichen werden, wie z. B. die Anschauung des unendlichen Raumes in abstracto, wie die Geometrie ihn behält, oder die Formen Welt, Weltordnung, welche alles in einem Ganzen zusammenfassen, oder auch die Form: Jedem Dinge kommt entweder ein Begriff oder sein Gegentheil zu, als Form der Bestimmbarkeit von Allem durch Jedes. Dies alles sind aber gleichsam nur einzelne Abdrücke der einen formalen Apperception vor der Reflexion, sie läßt sich nicht besser benennen, als Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit.

Kants Fehler in dieser ganzen Ansicht unsrer Vernunft läßt sich auch durch das charakterisiren, was wir an mehreren Orten gerügt haben, Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft ist ihm immer Willkührlichkeit derselben, d. h., Reflexion. (S. z. B. K. d. r. V. S. 130.)

Die Kantische Synthesis, so wie er sie in ihren Formen aufstellt, und in den Grundsätzen des Verstandes entwickelt, ist nichts als ein Act des Reflexionsvermögens, eine Wiederholung, deren Original er nicht kennt. Seine Synthesis ist die Handlung des Verstandes, eine Vorstellung zu der andern hinzu zu setzen, und beyde in einem Bewußtseyn zu vereinigen, (K. d. r. V. S. 133.) was nur die Reflexion thut. Was in der unmittelbaren Erkenntniß unsrer Vernunft nicht schon verbunden ist, das wird sich durch jene Synthesis nicht als objective synthetische Einheit der Erkenntniß vorstellen lassen. Kant aber versucht seine Theorie der Verbindung, ohne auf diese unmittelbare Erkenntniß Rücksicht zu nehmen. Die Kantische Synthesis ist dasjenige, was in den mathematischen Vorstellungen der produktiven Einbildung und in der Bildung der Urtheile unmittelbar in die innere Wahrnehmung fällt. Wir haben schon oben (§. 40.) auf den Unterschied der unmittelbaren Einheit, und Verbindung der productiven Einbildung, und der Wiederholung derselben vor der innern Wahrnehmung aufmerksam gemacht. Wir zeigten, daß diese Unterscheidung uns von dem Widersprechenden der gewöhnlichen Theorien der produktiven Einbildung befreyt, wo dieses Vermögen willkührlich schaffend gleichsam dichtend erscheint, und dann doch Wahrheit von seinen Vorstellungen fordert. Z. B. ich

sehe die Mondscheibe am Horizont größer als hoch am Himmel, und nenne dies Täuschung nicht nur deswegen, weil der Mond das einemal nicht größer als das andere ist, sondern weil er auch das einemal nicht entfernter ist als das andere, und vorzüglich, weil meine unmittelbare Anschauung, die ich durch Messung genauer beobachte, ihn das einemal wirklich nicht größer zeigt als das andere. Die unmittelbare Synthesis wird hier durch die Messung beobachtet, die fehlerhafte Synthesis hingegen gehört nur der wiederholenden Reflexion, sie ist die beurtheilte Vorstellung von der Größe der Mondscheibe. In jedem Urtheil haben wir diesen Unterschied noch deutlicher. Wir setzen darin willkührlich Begriffe als Subject und Prädicat zusammen, und verbinden sie; nachher fragen wir erst, ob das Urtheil wahr oder falsch sey. Hier enthält das Fürwahrhalten die abgeleitete Synthesis der Reflexion, die auf Apodikticität Anspruch macht, die unmittelbare Einheit und Verbindung hingegen enthält das Gesetz der Wahrheit, nach dem unser Fürwahrhalten richtig oder Irrthum ist.

Wenn Kant die Form einer Verbindung entwickelt, z. B. das Gesetz beweist: jede Zeitfolge findet nur durch Bewirkung Statt, so bleibt er eigentlich nur bey den Verhältnissen der reflectirten Synthesis stehen, und beruft sich anstatt der ursprünglichen Einheit der Erkenntniß auf das Seyn des Objectes. Er unterscheidet die bloße Folge der Wahrnehmungen in der willkührlichen Beobachtung, von der Folge der Erscheinungen selbst, und zeigt, daß wir nothwendige Begriffe des Verstandes, hier den der Causalität brauchen, um von der erstern für die Erkenntniß zur andern überzugehen. „Ich

nehme die Theile eines Gebäudes nach einander wahr, sage aber, sie sind zugleich, weil ich das Gebäude willkührlich von oben nach unten, oder von unten nach oben beobachten kann. Ich nehme ein Schiff nach einander oben und unten auf dem Strome wahr, und sage, dies sey Begebenheit in einer Zeitfolge, indem die willkührliche Beobachtung nur von oben nach unten, aber nicht umgekehrt fortschreiten kann. Um mir die Begebenheit des Zugleich oder des Nacheinander vollständig vorzustellen, brauche ich jedesmal einen Verstandesbegriff, daß ich aber im einzelnen Falle wirklich, z. B. den der Causalität anwende, liegt in der Unmöglichkeit, die Reihe der Wahrnehmungen umkehren zu können."

Diese Kantische Exposition bleibt unvollständig, weil sie sich nur mit den Thätigkeiten der Reflexion beschäftigt. Sie unterscheidet erstlich die mathematische Nothwendigkeit des Nacheinandergeschehens, (Christi Geburt fällt nach der Schlacht bey Actium) nicht von der intellectuellen Nothwendigkeit des Durcheinander, (die Mondfinsterniß erfolgt durch den Schatten der Erde,) indem er nur dadurch die Hülfe des Verstandes postulirt, daß ins unbestimmte Vorstellung der Nothwendigkeit in der objectiven synthetischen Einheit der Begebenheiten gefordert wird. Zweytens, sie führt die objective Gültigkeit der Zeitfolge der Erscheinungen im Gegensatz gegen die subjective Gültigkeit der Folge der Wahrnehmungen auf die Unmöglichkeit einer willkührlichen Abänderung der Beobachtung zurück, wobey man eigentlich den zur Empfindung (z. B. das Auge) afficirenden Gegenstand als Grund der objectiven Bedeutung ansieht. In der That aber

kommt es mit diesem der Reflexion gehörigen empirischen Experiment der Umkehrung der Beobachtungsreihe gar nicht auf *objective* Bestimmung an, sondern nur auf Brauchbarkeit des gegebenen Materials der Wahrnehmungen zu *Urtheilen* und zu *subjectiv allgemeingültigen* Resultaten im Urtheil. Denn für sich hat jede Wahrnehmungsreihe denselben objectiven Werth der Zeitbestimmung; auch bey der Beobachtung des Gebäudes nehme ich, wenn ich oben anfange, einen vorhergehenden Zustand vom Daseyn des Gipfels, und einen nachfolgenden vom Daseyn des Bodens wahr.

Die Schwierigkeit liegt denn auch hier wieder in dem Ungewohnten unsrer subjectiven Ansicht der Erkenntniß. Wenn wir aus vielen Wahrnehmungen durch Synthesis der Reflexion eine ganze Erfahrung zusammensetzen, so entspricht die Behandlung ganz dem gewöhnlichen Vorurtheil, daß wir hier zu der nur subjectiven Bedeutung einzelner Wahrnehmungen die objective Bedeutung der Erfahrung hinzusetzen. Dies geschieht aber wirklich nicht. Vielmehr, so wie in unsern Vorstellungen die Sinnesanschauungen zu einander hinzufallen, bildet sich das Ganze der Erfahrung in unsrer *unmittelbaren Erkenntniß*, indem jede Sinnesanschauung nur Modification meiner *einen* Erkenntnißthätigkeit ist, aber die einzelne Sinnesanschauung nimmt der innere Sinn allein unmittelbar wahr, das Ganze der Erfahrung kann erst die Reflexion beobachten, und die Abstufungen der Gültigkeit sind wieder nur subjective, nach problematischen Versuchen zum Urtheilen und wirklich berechtigten apodiktischen Entscheidungen.

Hier läßt sich das Verhältniß des Reflexionsvermö-

gens zur unmittelbaren Vernunft noch näher bestimmen. Wir dürfen den Unterschied beyder nicht durch Analysis und Synthesis, logisches und transcendentales Denken gerade zu machen. Sowohl Analysis als Synthesis sind Functionen des reflectirenden Verstandes; allein zur Analysis ist sich die Reflexion selbst genug, Synthesis hingegen kann sie sich selbst nicht geben, deswegen läßt sich das Räthsel der Speculation aussprechen: wie ist Synthesis a priori möglich? Hingegen sowohl das Vorhandenseyn der analytischen als der synthetischen Einheit in unsern Vorstellungen gehört der unmittelbaren Vernunft, und nicht der Reflexion allein. Nur daß die Formen der analytischen Einheit gleichsam früher von der Reflexion beobachtet werden können, die der synthetischen hingegen nur durch Hülfe der ersteren. Es ist also für die Theorie der Vernunft noch eben sowohl die Frage: wie ist analytische Einheit? als, wie ist objective synthetische Einheit in ihren Erkenntnissen möglich? und beydes müssen wir durch die Theorie der Einheit beantworten können. Die beyden Grundhandlungen der Reflexion sind Abstraction und Combination, d. h., Trennung und Wiederzusammensetzung des Getrennten, vor beyden voraus muß uns aber erst die ursprüngliche Verbindung der unmittelbaren Erkenntniß gegeben werden, ohne die weder Abstraction noch Combination möglich wäre; deren Gesetze suchen wir hier.

§. 94.

II. Wem die Begriffe unsrer innern Naturlehre so geläufig geworden sind, daß er eines bestimmten Strei-

tes über einzelne Darstellungen fähig ist, dem kann leicht auffallen, daß wir die Theorie der Einheit in unsrer unmittelbaren Erkenntniß fast mit derselben Formel begründen wollen, auf die wir die Lehre von der Association zurückführten. Wir suchten nämlich damals die Erscheinungen der Association dadurch zu erklären, daß alle Thätigkeiten des Geistes in jedem Augenblick in einer Einheit der Handlung unsers Geistes zusammenfielen, wodurch die Lebhaftigkeit zugleich angeregter innerer Thätigkeiten so von einander abhängig würde, daß die eine der andern nachher ihre Belebung wieder mittheilte, so erklärten wir die Verbindung des Schalles im Wort mit dem abstracten bezeichneten Gedanken. Jetzt hingegen sagen wir: alle Formen der Einheit und Verbindung in unsern Vorstellungen besitzen wir durch eine ursprüngliche formale Apperception, und Nothwendigkeit erhält unsre Erkenntniß dadurch, daß sich in jedem Augenblick alles mein Erkennen durch diese ursprüngliche formale Apperception in einer Erkenntnißthätigkeit vereinigt. Einheit der ganzen Geistesthätigkeit in jedem Lebenszustand liegt also das einemal wie das andre zu Grunde, beyde Verbindungsweisen, die subjective der Association und die objective synthetische Einheit der Vernunft sind aber doch durchaus verschiedener Natur; so eng Wort und Gedanke associirt seyn mögen, so wird doch dadurch nie die entfernte synthetische Vereinigung ihrer Gegenstände mehr angenähert werden. Worte werden diesem Verhältniß keine große Deutlichkeit geben, weil wir keine anschauliche Form für die Vereinigung des zugleich Gegebenen in unsern innern Thätigkeiten haben; wer sich aber selbst beobachtet, der wird finden, daß

die Einheit unsrer innern Thätigkeit in beyden Fällen sich auf ganz verschiedene Weise anwendet. Bey der Einheit der Erkenntniß der Vernunft ist gleichsam von dem Ganzen ihrer extensiven Größe die Rede, wie alle Theile in einer Form des Ganzen zusammenfallen müssen, wobey auf den Grad der Lebhaftigkeit der Vorstellungen gar nichts ankommt, sondern alles nur auf ihr neben einander liegen in dem Ganzen. Das Spiel der Associationen hingegen hat es gerade nur mit der intensiven Größe und ihrer Einheit zu thun, indem ein Ganzes des Grads der Lebhaftigkeit sich in jedem Augenblick an alle innern Thätigkeiten vertheilt, die Associationen haben es denn auch nur mit diesem Wechsel der Lebendigkeit und seiner Vertheilung an die einzelnen gleichzeitig lebhaften Thätigkeiten zu thun.

§. 95.

III. Die Theorie der Vernunft, welche wir hier aus anthropologischen Principien entwickeln, gewährt den Vortheil, daß sie in Sachen der höchsten Speculation Entscheidung liefert, ohne daß wir uns auf die größten Schwierigkeiten des Speculirens selbst einzulassen brauchen. Sie ist physikalische Theorie, und gründet sich also auf Erfahrung und innere Anschauung, die, wenn sie gleich als innere Anschauung schwer mittheilbar ist, doch immer weit festere Beurtheilungen zuläßt, als die höchsten Abstractionen der Speculationen selbst. Wenn wir uns ohne anthropologische Beyhülfe daran wagen, über ganz allgemeine speculative Dinge zu urtheilen, über das Wesen und die Nothwendigkeit in den Dingen überhaupt, über die Freyheit, oder ob die Gottheit mit Spinoza als das letzte Seyende, oder

mit Leibnitz als das letzte Denkende vorauszusetzen sey, so werden wir darüber unmittelbar wenig festes Urtheil haben. Wiewohl wir uns auf einer Seite wohl bewußt sind, solche Dinge seyen gar nicht nach Wahrscheinlichkeit zu entscheiden, so fühlen wir doch auf der andern Seite, daß wir uns mehr in Worten verwirren als urtheilen, und können leicht bemerken, daß die widerstreitenden Urtheile des einen und andern eben daher kommen, weil mehr unbestimmte Associationen als die Wahrheit unser Urtheil leiten. Dies rührt natürlich daher, weil jene hohen Abstractionen so schwer zu schematisiren sind, und der innere Sinn in ihnen so wenig Stoff behält, den die Reflexion sicher fassen könnte, daß unsere Combination hier leicht mehr Spiel mit Worten als Urtheil aus Begriffen wird. Das Unsicherste ist hier die Combination der einzelnen Abstractionen, und eben diese wird uns durch die anthropologische Behandlung ungemein erleichtert, wir erhalten hier in der Theorie der Vernunft, welche den Ursprung jeder einzelnen abstracten Form nachweist, eben durch diesen Ursprung eine feste Stelle für sie, und können nun ihre Verhältnisse zu andern Abstractionen erfahrungsmäßig bestimmen, so daß die allgemeinen Urtheile selbst dann nur leichtes Resultat werden. Es wird z. B. nach dem Gesetz der Causalität: jede Veränderung ist eine Wirkung, gefragt, so vergleiche ich nicht beyde Begriffe, um die Wahrheit des Gesetzes auszumitteln, sondern die Theorie zeigt mir schon im Großen, in welchem Verhältniß reine Zeitbestimmungen und Kategorien in unsrer Vernunft stehen, und daraus ergiebt sich die Gültigkeit und der Fall der Anwendung der einzelnen Gesetze dann von selbst.

Ueberhaupt ist die Behandlung der höchsten Abstractionen so unbestimmt und schwankend, daß fast kein Philosoph zu einem bestimmten System anders gelangt, als daß er (oft sich selbst unbewußt) eine psychologische Hypothese über die Theorie der Vernunft voraussetzt, nach der er die Wahrheit in speculativen Dingen in oberster Instanz prüft und aburtheilt. Diese Hypothesen sind am Ende alle von zweyerley Arten: einseitiger Empirismus und einseitiger Rationalismus. Im Streite gegen diese beyden sind wir dann auch eigentlich genöthigt worden, die höchsten Principien unsrer Theorie der transcendentalen Apperception durch Inductionen aus innerer Erfahrung abzuleiten.

Allem Empirismus in der Philosophie liegt zuletzt die anthropologische Hypothese zu Grunde, daß der Mensch eine nur sinnliche Erkenntnißkraft besitze. Diesem treten wir zuerst entgegen. Wir weisen aus dem Vorkommen der Vorstellungen in unserm Geiste auf, daß diese Hypothese: alle unsre Erkenntniß nur durch sinnliche Eindrücke zusammenfließen zu lassen, gar nicht erklärt, was wirklich da ist. Nicht nur die in Anspruch genommene Nothwendigkeit in der Anwendung, sondern selbst der leere Begriff der Nothwendigkeit, der leere Gedanke des Ist, als der Copula im Urtheil nur im A ist A aufgefaßt, wäre in einer solchen nur sinnlichen Erkenntnißkraft unmöglich. Sonst vertheidigt sich der Empirismus großentheils nur apagogisch gegen die Ansprüche der Vernunft, wo dann oft beyde Theile in der gemeinschaftlichen Voraussetzung unrecht haben. Epikur und Locke berufen sich darauf, daß jede menschliche Erkenntniß nur durch den Sinn erwacht, mit dem Sinn anfängt, daß kein Gehalt im

Urtheil aufgewiesen werden könne, der nicht vom Sinne entlehnt sey, daß jeder Gehalt erst im Sinne gewesen sey, ehe er in den Verstand kommt. Ihre Schlüsse daraus gelten aber nur gegen die unstatthafte rationalistische Hypothese *angeborner Ideen*, welche einen eignen Gehalt des *nur Vernünftigen* voraussetzt, da doch eben der Vernunft unabhängig vom Sinn *kein Gehalt*, sondern *nur die Form* gehört.

Hume streitet hauptsächlich damit, daß er zeigt: alle unsre Anwendung allgemeiner Gesetze entlehnt sich durch Induction nur aus der Erfahrung; man könne also alle Voraussetzung der Nothwendigkeit, wie sie in unserm Geiste vorkommt, eben so gut nur durch Gewohnheit erklären, (wir setzen voraus, das werde erfolgen, was wir gewohnt sind, erfolgen zu sehen). Diese Einwendung psychologisch ausgedrückt sagt: Was ihr mit eurer Theorie der Vernunft zu erklären sucht, das läßt sich eben so gut durch bloße Einbildungskraft erklären, die doch *bekanntlich ein nur sinnliches Vermögen* ist. Hier liegt der Fehler, auf den ich aufmerksam machen will, in der letzten Voraussetzung. Hätte Hume richtiger beobachtet, so hätte er bemerken müssen, daß seine von Impressionen belebte Erkenntnißkraft entweder nicht einmal Einbildungskraft, (intensive Einheit ihrer Thätigkeit) oder zugleich auch Vernunft als Quell der Nothwendigkeit (extensive Einheit ihrer Thätigkeit) besitzen müsse. Dies konnte ihm aber freylich (so lange Vernunft und Reflexion nicht gehörig geschieden waren) nicht klar werden.

Allem Rationalismus in der Philosophie liegt zuletzt die anthropologische Hypothese zu Grunde, daß

der Mensch eine vom Sinn zu befreyende Erkenntniß durch die bloße Vernunft besitze. Im Gegensatz gegen diese Ansicht können wir unsre Theorie durch die Behauptung der Leerheit der Grundvorstellung der Vernunft bezeichnen. Wenn man nicht um Worte streitet, so läßt sich jeder rationalistischen Philosophie die Voraussetzung angeborner Ideen zuschreiben; wir hingegen behaupten, die bloße Vernunft giebt nur die Form an die sinnlich angeregte Erkenntniß. Es giebt allerdings in unsrer Erkenntniß, Erkenntnisse aus bloßer Vernunft, nämlich die Erkenntnisse a priori, die Quellen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber diese für sich sind immer nur formale Apperceptionen, welche weder im Kleinen noch im Großen je ein Ganzes der Erkenntniß ausmachen, sie kommen für sich nur durch die Abstraction vor, unmittelbar aber jedesmal als Formen an einem Ganzen der Erkenntniß, dessen Material vom Sinn entlehnt ist. Wir können dies am besten durch Vergleichung mit dem organischen Leben unsers Körpers deutlich machen. Was wir der bloßen Vernunft unabhängig vom Sinn zuschreiben, entspricht der Form ihrer Erregbarkeit. Die Erkenntniß ist überhaupt die Erregung oder Lebensäußerung der Vernunft; die Form dieser Lebensäußerung ist nun überhaupt durch das Wesen der Vernunft selbst bestimmt; es kann aber nie zu einer wirklichen Aeußerung, zu einem ganzen Erkennen kommen ohne durch den Sinn. So bestimmt die Organisation die Form ihrer Lebensfunctionen Kreislauf der Säfte, Respiration, Assimilation, Nutrition, wenn aber nicht continuirlich neuer Stoff an Speise und Luft herzugeführt wird, so muß, wenn gleich die Organisation bestünde, (wie

z. B. der trockne Keim einer Pflanze, der Jahre lang ohne Entwickelung liegen bleibt,) doch die Lebensäußerung aufhören. Eben so die Erkenntniß. Organisation und Vernunft bestimmen die Formen der Aeußerung, die Aeußerung selbst ist auch jederzeit ihre Thätigkeit, aber nur unter der Bedingung einer für sie zufälligen äußern Einwirkung, einer Anregung durch Receptivität für reizende Potenzen oder Sinn. Jede Erkenntniß a priori ist für sich ein allgemeines Gesetz, welches erst dadurch zu einem Ganzen der Erkenntniß wird, daß ihm durch den Untersatz im Schlusse bestimmte Gegenstände der Anschauung unterstellt werden, selbst die Ideen der Welt und der Gottheit fordern erst Anwendung auf diese Anschauung, damit etwas durch sie erkannt werde. Der Rationalismus will hingegen eine höhere Vernunfterkenntniß, die sich selbst genug seyn soll, d. h., er fordert die intellectuelle Anschauung einer absoluten Vernunft, welche nicht nur erregbare Kraft, sondern Spontaneität schlechthin wäre, die sich selbst den Gehalt ihrer Erkenntniß schaffte; er fordert angeborne Ideen, welche eben dem Empirismus Einwendungen leicht machten. Wir widerlegen ihn anthropologisch durch die einfache Aufweisung, wie wirklich alle Nothwendigkeit in unsren Erkenntniß nur durch die Formen bestimmt wird.

Die menschliche Erkenntnißkraft ist durch ihre Sinnlichkeit auf zweyerley Weise beschränkt, erstlich darin, daß der Gehalt ihrer Erkenntniß durch eine für ihr inneres Wesen nur zufällige äußere Einwirkung bey der Empfindung gegeben wird; zweytens darin, daß sie in sich dunkle Vorstellungen besitzt. Durch das Erstere ist sie an die Bedingung gebunden, daß ein ihr fremdes

Gesetz ihr die Erkenntnisse nur theilweis zuführt, und sie also nie zu einem geschlossenen Ganzen ihrer Erkenntniß kommen kann. Der Rationalist, welcher eine selbstständige Vernunft voraussetzt, die sich selbst das Gesetz ihres Erkennens auch dem Gehalte nach bestimmt, fordert dagegen das Gesetz: der Theil sollte nur durch das Ganze bestehen, und nicht das Ganze erst durch Theile zusammenkommen, während in unsrer Erkenntniß mit der Stetigkeit und Unendlichkeit der Formen unsrer Anschauung unmittelbar jedes Ganze nur immer durch seine Theile besteht; er fordert eine forma substantialis, eine Form, der das Wesen zukommt, nach dem Bilde der Organisation, während in unsrer Erkenntniß nur immer der Materie das Bestehen zukommt, die Form aber, wenn gleich das Nothwendige, doch nur durch die Materie zur Anwendung gelangt. Unsre positive Erkenntniß kennt kein anderes Gesetz, als das mathematische der Nebenordnung mannichfaltiger Theile zum Ganzen, und nur die ideelle Ansicht der Reflexion, welche von der ursprünglichen Einheit ausgeht, kann diese Ordnung umkehren, aber nur durch negative Formen.

Zweytens, eben wie das Erkennen überhaupt, ist auch unsre Selbsterkenntniß beschränkt. Wir können nicht einmal das eigne Ganze unsrer Erkenntniß, unsre transcendentale Apperception mit einem Blicke übersehen, sondern der innere Sinn nimmt nur die lebhaftesten Veränderungen in unserm Innern wahr, das meiste aber bleibt uns dunkel. Wir finden diese Eigenthümlichkeit unsrer Vernunft besonders im Verhältniß des Verstandes zur Urtheilskraft in der Reflexion. Wollen wir eine Uebersicht des Ganzen unsrer Erkenntniß,

so können wir nicht die Allheit unsrer Welt mit einem Blicke der Anschauung fassen, sondern wir sind an die Allgemeinheit getrennter Formen in Begriffen und Regeln gewiesen, bey der es noch zufällig bleibt, ob und welche Gegenstände die Urtheilskraft in der sinnlichen Anschauung findet, die unter dem Allgemeinen stehen. Im Gegensatz gegen diese Organisation können wir uns eine Vernunft denken, welche den ganzen Gehalt ihrer Wahrheit, ihre transcendentale Apperception ohne Dunkelheit übersähe, für welche das Ganze ihrer Erkenntniß eine Anschauung wäre, und die nicht erst, wie wir, das Gesetz der Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß durch Reflexion zu errathen nöthig hätte. Eine solche Vernunft brauchte keinen discursiven Verstand, sie wäre rein intuitives Vermögen, ihre Erkenntniß wäre intellectuelle Anschauung. Das Gesetz unsrer Wahrheit: die Einheit der transcendentalen Apperception, welche wir erst mühsam suchen müssen, läge ihr mit einem Blicke offen, ihre Erkenntniß wäre das Vorbild der Wahrheit, wovon unser Verstand nur ein Nachbild besitzt. Wir können also durch das Verhältniß dieses intellectus archetypus zu unserm intellectus ectypus am besten bildlich das Verhältniß unsrer transcendentalen Apperception zu der systematischen Erkenntniß der Reflexion uns deutlich machen. Es ist aber Irrthum, wenn Rationalisten in der Philosophie uns selbst diese intellectuelle Anschauung und ihr absolutes Wissen zumuthen wollen, denn dies forderte Vernichtung des dunkeln Vorstellens überhaupt.

Das Princip aller theoretischen Erklärungen unsers reflectirten Erkennens ist das Verhältniß unsrer ursprünglichen formalen Apperception zum materialen der

Erkenntniß, und die Unvollständigkeit der bisherigen Theorien liegt daran, daß man das Wesen dieser formalen Apperception nicht begriff. Wer Fichtes Wissenschaftslehre kennt, kann leicht finden, daß er mit dem Gegensatz seines Ich = Ich, und Ich = Nicht-Ich eben dieses Verhältniß der formalen Einheit zum materialen suchte, diese Einheit aber subjectiv substantiirte, und nachher rationalistisch alles durch sie allein erhalten wollte. Wenn Schelling gegen Kants Trennung des empirischen und reinen Erkennens a priori einwendet, daß am Ende doch das Ganze unsrer Erkenntniß unter einem Gesetze der Nothwendigkeit stehe, so hat er unsre transcendentale Apperception im Auge, übersieht aber, (weil er intellectuelle Anschauung postulirt,) daß diese eben nur durch jene Trennungen und in ihnen beobachtet werden kann. Unsre formale Apperception hat Schelling im Auge, wenn er in der Copula des A ist A seine absolute Identität aufweisen will, aber er verkennt ihre ursprüngliche Leerheit, indem er in ihr nicht nur die Form der Einheit und Nothwendigkeit systematisch, sondern auch das Wesen seiner absoluten Vernunft, oder des All-Eins gleichsam physikalisch sehen will.

Drittes Kapitel.

Erste Entwicklung der Theorie der Vernunft.

§. 96.

Wir finden in der Einheit der Erkenntnißkraft den Grund der Vernünftigkeit der Erkenntniß, das heißt, den Grund der Nothwendigkeit und der durchgängigen Einheit und Verbindung in der Erkenntniß. Es kommt in unsrer wirklichen Erkenntniß aber nicht nur diese Einheit und Nothwendigkeit in abstracto vor, sondern sie zeigt sich in diesen bestimmten Formen der Anschauung von Raum und Zeit, in diesen bestimmten Kategorien u. s. w. Wie kommt es nun, daß sich in unsrer Vernunft grade diese bestimmten Formen der nothwendigen Einheit ausbilden? Darauf erhalten wir die Antwort, wenn wir die dem menschlichen Geist eigenthümlichen Eigenschaften genauer vergleichen.

1) Dafür ist die sinnliche Organisation unsrer Erkenntnißkraft näher zu erwägen. Die ursprünglichste und unmittelbarste Gehaltbestimmung meiner Erkenntniß ist das reine Selbstbewußtseyn, die Vorstellung: Ich bin, das Gefühl meines Daseyns. Dieses reine Selbstbewußtseyn erkannten wir (§. 25.) gleichsam als eine Form der Selbsterkenntniß, welche erst durch sinnliche Anregungen erfüllt wird zur Anschauung meiner eignen innern Thätigkeiten, und selbst erst vor dem denkenden Bewußtseyn erscheint.

Das sinnlich bestimmte Selbstbewußtseyn ist für die Selbsterkenntniß von der durch die äußeren Sinne gegebenen Anschauung der Körper außer uns abhängig.

Wir gelangen zur Selbsterkenntniß nicht ohne Zeitbestimmungen und mittelbar nicht ohne Raumbestimmungen unsers erscheinenden Geisteslebens; aber diese Zeit- und Raumbestimmungen bilden sich unmittelbar nur durch die von den äußeren Sinnen eingeleitete anschauliche Erkenntniß der Körperwelt. Diese wird uns unmittelbar in den verschiedenartigen Empfindungszuständen, welche der Geist durch die äußeren Sinne empfängt.

So erhalten wir das eigenthümliche der sinnlichen Organisation unsrer Erkenntniß in der Trennung der geistigen und der körperlichen Ansicht der Dinge.

Die Vorstellung: Ich, ist die erste und ursprünglichste Erkenntnißthätigkeit, sie ist die einzige unmittelbare Gehaltbestimmung der transcendentalen Apperception, indem hier dem vernünftigen Geist durch ihn selbst und nicht erst durch sinnlich angeregte Anschauung der Gegenstand der Erkenntniß bestimmt ist.

Diese Vorherrschaft des reinen Selbstbewußtseyns in der Objectbestimmung der menschlichen Erkenntniß zeigt sich im Leben unmittelbar in der natürlichen Vorherrschaft der geistigen Ansicht, wie sie schon die Bildung der Zeitwörter in allen Sprachen ausweist, und dann auf philosophische Weise sowohl in der Idee der Selbstständigkeit, Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit der Seele als auch in der sittlichen Idee der persönlichen Würde. So daß vor der vollendeten Ausbildung der menschlichen Erkenntniß nur die geistige Ansicht der Dinge, nur die Geisteswelt bestehen bleibt und alles Körperliche verschwindet.

Aber in der stufenweisen sinnlichen Ausbildung,

der Erkenntniß zeigt sich ein umgekehrtes Verhältniß. Das Ich erscheint erst vor dem mittelbaren reflectirten Bewußtseyn; unmittelbar anschaulich erkennen wir nur die Gegenstände der äußern Erkenntniß, das Körperliche. So wird bey der sinnlichen Ausbildung unsrer Erkenntniß zunächst das Körperliche die Bedingung, unter der die Erscheinung des Geistigen steht.

2) Aus der sinnlichen Anregung entwickelt sich unser Erkenntnißleben die Zeit hindurch nach den Gesetzen des untern und obern Gedankenlaufes. Aeußere und innere Sinnesanschauungen geben den Gehalt der Erkenntniß in die rein vernünftige Form der Einheit, in die ursprüngliche formale Apperception. Die so gebildete Erkenntnißthätigkeit entwickelt sich nun durch Gewohnheit und Association zu den Erinnerungen, den abstracten Vorstellungsweisen und deren Wiederverbindungen, welche dann vorzüglich durch die Willenskraft des denkenden Verstandes zweckmäßig geleitet werden.

3) Die erkennende Vernunft ist in der Lebenseinheit unsers Geistes mit der handelnden Vernunft verbunden. Diese Verbindung wird auch ursprüngliche Gehaltbestimmungen der rein vernünftigen Erkenntniß geben.

Aus diesen psychologischen Gesetzen haben wir nun theils die Beschaffenheiten der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft, theils die des Wiederbewußtseyns von diesen Erkenntnissen zu erklären.

a) Die Formen der Erkenntniß a priori.

§. 97.

Unsre höchste Voraussetzung ist, daß der Vernunft eine ursprünglich Eine Selbstthätigkeit des Erkennens zukommt, welche unsre ganze Erkenntnißkraft ist. Die vielen Erkenntnisse sind immer nur Theile der einen ganzen Erkenntniß, welche wir die transcendentale Apperception genannt haben. Dieses Ganzen werden wir uns nun in seinen Theilen durch Anschauung, in seiner Einheit durch Abstraction und Wiederverbindung bewußt, indem die Abstractionen uns nach und nach immer näher dem bloßen Bewußtseyn der ursprünglichen formalen Apperception entgegen führen.

Demgemäß enthält unsre Erkenntniß drey Arten von Gehaltbestimmungen der formalen Apperception. 1) Die in ihrer Art einzige unmittelbare Gehaltbestimmung der transcendentalen Apperception im reinen Selbstbewußtseyn. 2) Die vielen empirischen Gehaltbestimmungen durch den Sinn in der Empfindung, die Sinnesanschauungen einzelner Gegenstände. 3) Ursprüngliche Gehaltbestimmungen der formalen Apperception aus dem Wesen der Vernunft, sowohl speculativ durch die Natur ihrer Sinnlichkeit, als praktisch durch die handelnde Vernunft, die Erkenntniß a priori.

Für die Formen der Erkenntnisse a priori erhalten wir daher folgende Grundgesetze.

1) Nothwendigkeit und Einheit sind die ersten Begriffe und allgemeinen Gesetze unsrer Vernunft. Beyde sind nämlich nichts als der Charakter der Vernünftigkeit einer Erkenntniß-

kraft, welche sich bey der Leerheit unserer Grundvorstellung durch die ursprüngliche formale Apperception ausdrückt.

2) Der ursprünglichen formalen Apperception müssen wir uns durch analytische und synthetische Einheit bewußt werden. Unsre wirkliche Erkenntniß entsteht so, daß einzelne materiale Erkenntniß zur formalen Apperception hinzukommt; der letzteren können wir uns für sich nicht bewußt werden, weil sie nur eine Bedingung für jedes zu gebende Material ist; sobald aber wirklich Gehalt der Erkenntniß gegeben ist, so muß ihr die formale Apperception anhängen, sich an ihr zeigen. Daraus ergeben sich dann die zwey obersten Gesetze ihrer Erscheinung vor dem Bewußtseyn. Die einzelne materiale Erkenntniß fällt in der Einheit der Grundvorstellung nothwendig zu der andern hinzu, so entsteht formale Bestimmung des materialen der Erkenntniß als Verbindung oder synthetische Einheit. Jede materiale Erkenntniß für sich liegt aber auch in der formalen Apperception, dadurch entsteht materiale Bestimmung der formalen Apperception als analytische Einheit oder Allgemeines.

3) Alle apodiktischen Verhältnisse in unsrer Erkenntniß müssen in synthetischer Einheit bestehen, und können von der Reflexion nur durch analytische Einheit aufgefaßt werden. Das Einzige, was durch die ursprüngliche Form bestimmt wird, ist die nothwendige Einheit als formale Bestimmung der materialen Erkenntniß, das heißt, Verbindung. Nun war das Apodiktische dasjenige, was jeder menschlichen Vernunft in

der Erkenntniß unmittelbar, wie der andern, zukommen muß, dies hat also immer die Form einer Verbindung. Die Reflexion kann aber die formale Apperception selbst mit ihrer Nothwendigkeit nur durch ihre materialen Bestimmungen auffassen, sie kann also nur vermittelst der Vorstellung des Allgemeinen sich der apodiktischen Beschaffenheit der Erkenntniß bewußt werden. Wenn nämlich durch Trennung irgend eine problematische Theilvorstellung mit ihrer Materie allein im Bewußtseyn liegen bleibt, so liegt sie hier doch immer noch mit der anhängenden formalen Apperception, und dies giebt ihr die Form der analytischen Einheit, oder des logischen Satzes der Bestimmbarkeit. Diese analytische Einheit für sich ist aber leer, weil sie nichts als die Beziehung auf Apodikticität zum einzelnen Gehalt hinzubringt. Hieraus folgt also:

4) Alles Wiederbewußtseyn apodiktischer Erkenntnisse ist nur durch Verbindung allgemeiner Vorstellungen durch Verbindung von Begriffen möglich; diese wurde aber im Urtheile erkannt. (§. 48.)

5) Alle Erkenntniß a priori ist ursprüngliche und durchgängige materiale Bestimmung der formalen Apperception, sie ist nothwendig und allgemein. (§. 63.) Das Apodiktische oder subjectiv Allgemeingeltende in der Vernunft muß ihr mit ihrer formalen Apperception zukommen, es muß also jederzeit formal seyn, wie dieser Quell ihrer Einheit und Nothwendigkeit selbst. Apodikticität ist also ursprüngliche materiale Bestimmung der formalen Apperception. Die nothwendige Bestimmung jeder Erkenntniß überhaupt (§. 63.) wird hinge-

gen durch die Stelle gegeben, welche ihr vermöge der formalen Apperception in der Einheit des transcendentalen Ganzen der Erkenntniß zukommt. Jede einzelne Erkenntniß ist eine materiale Bestimmung der transcendentalen Apperception, und giebt eine materiale Bestimmung der formalen, aber nicht jede ist eine ursprüngliche materiale Bestimmung, denn dazu gehört, daß sie durch das Wesen der Vernunft selbst gegeben sey, also zu ihren unveränderlichen beharrlichen, aber eben darum auch immer nur formalen Thätigkeiten gehöre, welche eben so wenig als die formale Apperception selbst für sich bestehen können, sondern nur bey Gelegenheit sinnlicher Anregungen sich zeigen. Dies sind die Erkenntnisse a priori. Diese können also nur dadurch entstehen, daß mit dem Vermögen der ursprünglichen formalen Apperception andere ursprüngliche Vermögen der Vernunft zusammenkommen, welche ihm dann, sobald die Thätigkeit der Vernunft einmal angeregt ist, durchgängige materiale Bestimmungen geben. So werden wir finden, daß alle Erkenntniß a priori nur entweder aus den Formen der Beschränkung der Vernunft durch den Sinn, oder durch die ursprüngliche Bestimmung der Vernunft als praktische Vernunft entspringen. Hiermit haben wir also alle Verhältnisse von §. 59—63. wieder theoretisch abgeleitet.

b) Der Standpunkt der Reflexion oder das Bewußtseyn überhaupt.

§. 98.

Selbsterkenntniß und Welterkenntniß fallen in dem einen Erkenntnißleben unsrer Vernunft zusammen.

Darin bildet sich also auch die Selbsterkenntniß in unserm Erkennen, das Bewußtseyn um unsre Erkenntnisse. Dies fanden wir sinnlich angeregt im Anschauen und ausgebildet im Denken, im Urtheilen. Hier gehört dem Urtheil der Standpunkt der Reflexion, das Bewußtseyn überhaupt, indem wir uns urtheilend nicht nur einer momentanen Erkenntnißthätigkeit unsers Geistes, sondern einer für alle Zeit geltenden Erkenntniß unsrer Vernunft bewußt werden.

Jetzt sehen wir ein, wodurch sich dies in unserm Geiste bestimmt.

Objectiv genommen behauptet nämlich das Ist der Copula im Urtheil immer eine Wahrheit schlechthin mit dem Anspruch an Nothwendigkeit, weil das Bewußtseyn jeder getrennten Vorstellung, als Begriff und Prädikat im Urtheil, immer eine Gehaltbestimmung der ursprünglichen formalen Apperception, und also ihre Einheit und Nothwendigkeit enthält.

Subjectiv genommen fällt aber auch das Selbstbewußtseyn in die ursprüngliche formale Apperception und bestimmt durch deren Einheit und Nothwendigkeit einen Standpunkt der Selbstbeobachtung im Denken, welcher gleichsam über Zeit und Raum erhaben seine Beobachtung nicht für eine bestimmte Zeit, sondern schlechthin für die Einheit des vernünftigen Lebens giebt. So werden wir uns mit den nothwendigen Erkenntnissen unwandelbarer Grundbeschaffenheiten unsrer Vernunft bewußt und auch der einzelnen sinnlichen Erkenntnisse nur unter den Bedingungen der nothwendigen Verbundenheit derselben in dem Einen Ganzen.

Dadurch verstehen wir uns noch genauer über die

schon §. 95. betrachtete Natur unsrer denkenden Vernunft. Nur durch die analytischen Hülfsmittel der Trennung und Wiederverbindung im Urtheil findet unser Bewußtseyn die Einheit unsers Lebens. Daher scheint uns leicht die unmittelbare Erkenntniß gleichsam als Wahrheit außer unsrer Vernunft zu liegen, weil wir sie nie im vollständig verbundenen Ganzen in die Gewalt unsers Bewußtseyns bringen können. Dies geschieht aber nur nach Analogie eines optischen Betruges, indem wir, im Denken befangen, das Denkvermögen für unser ganzes Inneres nehmen, die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft verkennen und ihre Gesetze hinaus in die Objecte projiciren. In der That aber ist uns die Wahrheit zunächst etwas ganz Subjectives, nämlich die unmittelbare Beschaffenheit der transcendentalen Apperception.

c) Das oberste Verhältniß in der Erkenntniß.

§. 99.

Schon die Untersuchung der Reflexion zeigte, (§. 63.) daß das oberste Verhältniß unsrer Erkenntniß den Formen des Vernunftschlusses entspreche. Die Nothwendigkeit des Ganzen der Erfahrung ließ sich nur an der Stelle des Schlußsatzes erkennen, indem wir den nur assertorischen Gehalt der Wahrnehmungen dem apodiktischen Werth allgemeiner und nothwendiger Gesetze unterordneten. Wir sehen jetzt, wie dieses Verhältniß in der Vernunft entspringt; es ist die Folge der Leerheit ihrer apodiktischen Grundvorstel-

lung und der Zufälligkeit jeder materialen Erkenntniß für die einzelne Vernunft.

Jede Erkenntniß muß in dem vollendeten Bewußtseyn der Vernunft einen allgemeingültigen Werth haben, kraft ihrer transcendentalen Apperception. So wie wir uns aber der Erkenntniß bewußt werden, gewährt das Vermögen der Begriffe und Regeln erstlich eine nur formale Apperception, gegen welche die besondere, gegebene, materiale Erkenntniß erst durch die Urtheilskraft bestimmt wird, und dann durch das Schlußvermögen erst nach dem Verhältniß der Apodikticität aufgefaßt werden kann. Wir erhalten zuerst eine allgemeine Bedingung, unter der für die Urtheilskraft jedes Bedingte des Sinnes steht, so daß die Bestimmung des Bedingten durch die Bedingung jederzeit möglich seyn muß. Die materiale Apperception, welche der Erkenntniß erst einen Gegenstand verschafft, ist nur empirisch gegeben, aber immer unter der Bedingung der formalen Apperception. Jedes Ganze der Erkenntniß, dessen Nothwendigkeit wir erkennen wollen, muß also nach diesen drey Momenten aufgefaßt werden. So bezeichnen die Unterschiede des problematischen, assertorischen und apodiktischen diese drey Momente für die Auffassung analytischer Einheit; die Unterschiede des kategorischen, hypothetischen und divisiven dieselben Momente für die Auffassung synthetischer Einheit.

Diese Uebereinstimmung der Form des Vernunftschlusses mit der ersten und obersten Organisation unsrer Vernunft, ist ein wichtiges Regulativ für alle Spekulation, indem sich alle Wissenschaft aus reiner Vernunft an diese Formen anschließen muß, besonders in dem=

jenigen Theile der Philosophie, der aus Ideen entspringt, und von den Gesetzen der Mathematik befreyt ist; denn hier ist immer die Idee für sich als Form, als Allgemeines, als Obersatz gegeben, gegen welchen die Natur als Gegenstand der Erfahrung erst in den Untersatz treten muß, um dann in der Stelle des Schlußsatzes den Gehalt der Erkenntniß zu bestimmen.

§. 100.

Die Erkenntniß a priori und ihr Princip kann nur in durchgängigen materialen Bestimmungen der formalen Grundvorstellung bestehen, in der Art aber, wie diese materiale Bestimmung sich in der Vernunft bildet, wiederholt sich wieder der Unterschied der drey Sätze im Vernunftschluß.

Das Vermögen der ursprünglichen formalen Apperception selbst macht die Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit zu der Bedingung, unter der jede materiale Erkenntniß steht. Es giebt also eine unabhängige Erkenntniß a priori, in der uns diese Grundvorstellung als formale Bedingung aller durch den Sinn gegebenen und zu gebenden materialen Erkenntniß zum Bewußtseyn kommt. Diese unabhängige Erkenntniß a priori enthält demnach alle Principien der Einheit in unsrer Erkenntniß, ihr müssen alle Formen der mathematischen anschaulichen, der analytischen logischen und der synthetischen Einheit in Kategorie und Idee gehören; und es wird die weitläuftigste Aufgabe der Deduction, aus dem Verhältniß des sinnlichen Materials zur formalen Grundvorstellung in der Einheit der transcendentalen Apperception alle jene Formen abzuleiten.

Die eigenthümliche Beschaffenheit der Urtheilskraft ist die Zufälligkeit des materialen Bewußtseyns für die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft. Soll es also eigne Principien a priori geben, die der Urtheilskraft gleichsam an der Stelle des Untersatzes gehören, so muß darin diese Zufälligkeit als eine ursprüngliche Beschränkung der formalen Apperception der Quell desselben seyn. Jede materiale Erkenntniß muß nothwendig zur Einheit und Gesetzmäßigkeit der Vernunft zusammenstimmen, weil sie nur Modification ihrer einen Grundthätigkeit ist; uns fällt aber der einzelne Gehalt der sinnlichen Erkenntniß nicht nach den Verhältnissen dieser Einheit und Gesetzmäßigkeit, sondern in zufälliger Vereinzelung in die Wahrnehmung, das Gesetz der formalen Apperception und die Einzelnheit der Anschauung stehen getrennt vor meinem innern Blick, und dadurch läßt sich, gleichsam in Unterordnung unter einen unaussprechlichen Obersatz, die Zusammenstimmung des zufällig Gegebenen mit dem Gesetze der Einheit auf eine freye Weise beurtheilen nach Maximen der Urtheilskraft, welche in ihrer höchsten Unabhängigkeit die ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen geben.

Vernunft ist das Vermögen des Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß. Eine durchgängige ursprüngliche Bestimmung unserer Grundvorstellung, welche neben den Beschränkungen des Sinnes schon aus dem Wesen der Vernunft selbst Statt findet, wird also dieser unmittelbaren Vernunft in ihrer Einheit gehören, und an die höchste Realität in unserm Wesen, unabhängig von den Schranken des Sinnes, Ansprüche machen müssen. Eine solche ist die Bestimmung der Prin-

cipien a priori durch die Idee des absoluten Werthes, welche aus dem Wesen der Vernunft, als einem Vermögen sich zu interessiren, entspringt.

Wir erhalten hierdurch also rückwärts für alle Deduction von Principien a priori aus der Theorie die ersten leitenden Ideen. Alle Erkenntniß a priori muß entweder unter die Idee der nothwendigen Gesetzmäßigkeit im Daseyn der Dinge, oder unter die Idee der Schönheit, oder unter die Idee des höchsten Gutes gehören.

Gemäß der Kantischen Unterscheidung zwischen logischem und transcendentalem Denken können wir dem logischen Vermögen zu Begreiffen, zu Urtheilen und zu Schließen einen transcendentalen Verstand, transcendentale Urtheilskraft und transcendentale Vernunft gegenüber stellen. Das in unsrer Erkenntniß nur durch die formale Apperception Bestimmte gehört diesem Verstande, das durch die Bedingung der Unterordnung alles Gehaltes unter diese Form Bestimmte der transcendentalen Urtheilskraft und solche Bestimmungen unsrer Erkenntniß, welche unmittelbar dem verbundenen Ganzen der transcendentalen Apperception zuzuschreiben sind, gehören der transcendentalen Vernunft.

§. 101.

In der logischen Lehre von Wahrheit und Irrthum findet sich die Assertion mit ihren zwey Arten dem Fürwahr- und Fürfalschhalten, als die Thätigkeit der innern Auffassung einer Erkenntniß vor der Reflexion. Wir nennen ferner diese Assertion Ueberzeugung, wenn wir der Form nach gesetzmäßig verfahren sind,

um dazu zu gelangen, Ueberredung, wenn diese Verfahrungsart falsch ist. (Wir können hier oft von Wahrheit nur überredet seyn, wie der Feldmesser, der die Formeln nur auswendig gelernt hat, nach denen er rechnet, oder der gemeine Mann, der seine Religion aus dem Katechismus lernt, dagegen von Falschem überzeugt, wie der Mathematiker, der seine Formeln selbst berechnet, aber in der Rechnung fehlt, oder der Philosoph, der in seiner Spekulation irrt, denn Berechnung und Spekulation sind hier die einzig richtigen Verfahrungsarten, nach denen wir die Wahrheit suchen sollten.)

Für die Ueberzeugung kennen wir nun schon drey logische der Reflexion gehörige Abstufungen, die wir mit Wissen, Meinen und Glauben bezeichnet haben. (§. 82.) Das Wissen führte zur vollständigen Gewißheit, Meinung und Glaube nur zu untergeordneten Arten einer mangelhaften Gewißheit, indem der beobachtenden Reflexion noch Ergänzungen fehlten. Hier haben wir es nun mit der unmittelbaren Erkenntniß selbst zu thun, ihr Charakter ist durchgängig Nothwendigkeit, ihr Verhältniß zu den einzelnen Vermögen wird aber doch Verschiedenheit in der Auffassung, und somit verschiedene Arten der unmittelbaren Ueberzeugung der Vernunft bestimmen.

Die gangbarste Ueberzeugungsweise im gemeinen Bewußtseyn ist die durch Demonstration oder Anschauung, an welche sich die eigenthümliche Ueberzeugungsweise des Verstandes durch den Schluß anschließt; beyde zusammen machen hier das Wissen in engster Bedeutung aus. Weniges von den Principien a priori fällt unmittelbar in die Anschauung,

das Meiste gehört nur deducirbaren Urtheilen, und ist Thema für die Reflexion. Indessen sind die Principien des transcendentalen Verstandes eine Form der Einheit und Nothwendigkeit, welche der sinnlichen Anschauung zu Grunde liegt, und wodurch diese zur Erfahrung ergänzt wird; sie sind Principien der Nothwendigkeit in der Erfahrung; sie wenden nur das in der sinnlichen Anschauung gegebene Material an, indem sie ihm seine nothwendige Bestimmung durch die formale Apperception beylegen. Das Wissen gründet sich also eigentlich immer auf Anschauung. Wenn gefragt wird, ob wir etwas wissen, so heißt das weiter nichts als, ob die Wahrheit einer Erkenntniß in dem nothwendigen Zusammenhang unsrer sinnlichen Anschauung begründet ist; wir compromittiren dann auf die Wahrheit dieser Anschauung und der allgemeinen Gesetze ihrer Gegenstände.

Wenn hingegen unsre Vernunft rein aus sich selbst eine Ueberzeugung in sich hat, so kann uns diese nur in einem Gesetze der ursprünglichen formalen Apperception zum Bewußtseyn kommen, welches seine Wahrheit gar nicht von jenen Anschauungen entlehnt, und auch nicht in ihrem nothwendigen Zusammenhang begründet, sondern es ist uns nur wahr um sein selbst willen, es ist der reinste Ausspruch unsers innersten Wesens. So liegt der Quell reiner Achtung und reiner Liebe in unserm Innersten, dessen wir uns nur in einem durchaus reflectirten Fürwahrhalten ohne Anschauung bewußt werden können. Wir nennen diese eigenthümliche Ueberzeugungsweise der transcendentalen Vernunft r e i n e n V e r n u n f t g l a u b e n.

Endlich haben wir schon gefunden, daß unabhän-

gige Urtheilskraft sich ihrer vollständigen eigenthümlichen Gewißheit nur durch Gefühl, ohne einen bestimmten Begriff bewußt werden kann. Ein solches Fürwahrhalten, welches weder auf Anschauung noch auf Begriff sich gründet, konnte nach der gewöhnlichen Behandlung der Sache, wo man ohne anthropologische Deduction verfährt, und einzig den Gegenstand um die Wahrheit befragt, nur ein dem Aberglauben preisgegebenes principloses Schwanken der Ueberzeugung seyn, welches in Mystificationen unkenntlich verstellt liegen mußte. Ich nenne die eigenthümliche Ueberzeugungsweise der transcendentalen Urtheilskraft Ahndung.

Diese drey Ueberzeugungsweisen haben in unserm Geiste also den ganz gleichen Grad nothwendiger Gewißheit, uns kann die angebliche Alleingültigkeit des Wissens nicht täuschen; es giebt bestimmte Gegenstände des Wissens, einen, an den wir nur glauben, und gar manches, was wir nur zu ahnden vermögen. Das Vorurtheil für das Wissen rührt nur von der Klarheit, Einleuchtendheit und Gemeinverständlichkeit der Sinnesanschauung her, welche in der Gründlichkeit keinen Unterschied macht. Weit gefehlt, daß reiner Vernunftglaube ein unsichererers Fürwahrhalten sey, als das Wissen, so ist er grade das festeste, welches wir haben, indem er rein aus dem Wesen der Vernunft entspringt. Wir hätten eigentlich gar kein Wissen, wenn nicht schon ein Element des Vernunftglaubens, eine Ueberzeugung aus bloßer Vernunft ohne Sinn mit in ihm wäre. Auch der Ahndung gehört derselbe Grad der Sicherheit der Ueberzeugung, wenn sie gleich auf Vollständigkeit Verzicht thun muß in Rücksicht der Bestimmung ihres

Gegenstandes. Sie ist nur ein relatives Fürwahrhalten der Beziehung des Glaubens auf das Wissen, und kann nicht für vollständig gelten, indem sie eben aus dem Bewußtseyn der Schranken unsers Wesens entspringt. Wir wissen aber, daß keiner menschlichen Vernunft der salto mortale aus sich selbst heraus gelingen wird, um die Geheimnisse der Ahndung aufzulösen. Denn das ist der Gipfel menschlicher Weisheit, zu wissen, was wir nicht wissen, und was wir auch nicht wissen können, ohne unser eignes Wesen vorher verwandeln zu lassen.

d) Bestimmung des Gegenstandes durch Erkenntniß a priori.

§. 102.

Kant setzt in seinem ersten Beweise, daß wir durch Sinnesanschauungen die Dinge nicht erkennen, wie sie an sich sind, (K. d. r. V. Aesthetik.) voraus: die Unmöglichkeit, Dinge an sich durch reine Anschauung, oder überhaupt durch Erkenntnisse a priori zu erkennen, weil wir damit Ansprüche darauf machen, den Gegenstand zu bestimmen, ohne daß er uns als gegenwärtig in der Erkenntniß gegeben ist. Wir müssen aber vielmehr sagen, wenn es Dinge giebt, deren Existenz an sich selbst allgemeinen Gesetzen unterworfen ist, wie wir es in der Natur finden, so kann es ja auch wohl eine Vernunft, wie die unsrige, geben, welche dieses Gesetz anticipirt, ehe sie alle Fälle der Anwendung kennt. Der Fehler der Kantischen Voraussetzung liegt hier wieder in seiner mangelhaften Vorstellung von der objectiven Gültigkeit in unsrer Erkenntniß. Er fand den

Begriff der objectiven Gültigkeit in der Bestimmung des Gegenstandes in einer nothwendigen Erkenntniß, setzte ihren Ursprung aber in das Causalverhältniß des Gegenstandes als des afficirenden zur Empfindung. Diesem entspricht auch ganz seine Art, z. B. die Kategorien zu deduciren. Er setzt die objective Gültigkeit oder empirische Realität der Gegenstände der Sinnesanschauung als unbezweifelt voraus, und meint nun nur die gleichen Rechte des a priori Gegebenen beweisen zu müssen. Zum Beweis zeigte er dann, daß wir ohne die Kategorien die objective Gültigkeit jener Anschauungen gar nicht zu erkennen vermöchten, daß wir z. B. nur darin Abfolge der Dinge, und nicht bloße Folge unsrer Vorstellungen erkennen, daß das Eine durch das Andere ist, nach der Kategorie der Causalität, daß wir nur dann Dinge zugleich nennen können, wenn sie mit einander sind durch Wechselwirkung. So richtig nun das Letztere ist, so ist doch die Absicht der ganzen Darstellung fehlerhaft durch den Mißverstand dessen, was objectiv gültig sey. Objective Gültigkeit ist nicht etwas, was wir erst mittelbar in der Geschichte unsers Vorstellens zu dieser hinzubringen, sondern sie liegt unmittelbar bey jeder Erkenntnißthätigkeit. Jene Abstufungen der Gültigkeit, zu denen der Verstand erst die Nothwendigkeit hinzubringt, gehören hingegen nur der subjectiven Gültigkeit, sie sind Stufen der Wiederbeobachtung, welche in der Nothwendigkeit der Reflexion so weit vollendet ist, als wir sie zu vollenden vermögen.

Wir können die Bestimmung des Gegenstandes in unsrer Erkenntniß hier durch Vergleichung ihrer vernünftigen Form noch näher angeben. Der Gegenstand

wird erkannt durch das Ganze unsrer unmittelbaren Erkenntniß. Wird also nach objectiver Gültigkeit gefragt, so dürfen wir damit weder einzelne Sinnesanschauungen noch einzelne Denkformen vergleichen, diese gebrochnen Theile der Beobachtung durch innern Sinn und Reflexion unterscheiden sich nur nach subjectiven Verhältnissen — wir müssen einzig das vollständige Ganze unsrer Erkenntniß, so wie es unmittelbar in der Vernunft ist, dem Gegenstand gegenüber stellen. Die objective Gültigkeit gehört also weder dem Anschauen noch dem Denken für sich, sondern jedem nur nach seinem Verhältniß zum Ganzen der transcendentalen Apperception. Durch diese letztere allein erkennt eigentlich unsre Vernunft. Wir können subjectiv wohl unsre Erkenntniß zergliedern, in das, was in ihr durch ihre ursprüngliche formale Apperception ist, als allgemeines und nothwendiges Gesetz, und was in ihr nur durch erfüllende Anschauung ist; wir können auch fragen, wie das eine oder andere zur Bestimmung des Gegenstandes für meine Erkenntniß wirkt, wo ein Theil ihn als wirklich, der andere als möglich, der dritte als nothwendig bestimmt: aber die objective Gültigkeit gehört durchaus nur dem geschlossenen Ganzen der transcendentalen Apperception.

Dies Letzte ist hier die wichtigste Regel aller metaphysischen Beurtheilungen. Es giebt allerdings in unsern Erkenntnissen gewisse Bestimmungen des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit, andere durch synthetische Einheit, aber in diesen Vertheilungen dürfen wir die Gültigkeit der Erkenntniß nicht auf den Gegenstand beziehen. Ein Raisonnement, in wel-

Zweyter Abschnitt.

Entwickelung der einzelnen Formen der Einheit in unsern Erkenntnissen.

Allgemeine Uebersicht.

§. 103.

Das oberste Verhältniß in unsrer erkennenden Vernunft war das des Vernunftschlusses oder der ursprünglichen formalen, materialen und transcendentalen Apperception. Wir können dies auch das Verhältniß der reinen Form, der Erfüllung der Form und der erfüllten Form nennen, indem der Gegenstand nur in jedem Ganzen der Erkenntniß als erfüllter Form bestimmt ist, wozu die formale Apperception nur die reine Form, die materiale ihre Erfüllung bestimmt; (so fällt z. B. die Materie in Raum und Zeit, oder der Fall unter die Regel). Dasjenige aber, was in diesem Verhältniß die Vernünftigkeit constituirt, war die ursprüngliche formale Apperception der Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit, und was die Vernünftigkeit der Erkenntniß in der besondern Organisation dieser Vernunft constituirt, (z. B. als endliche oder als praktische Vernunft) waren die ursprünglichen und durchgängigen materialen Bestimmungen ihrer formalen Apperception durch das besondere ihrer innern

Organisation, d. h., die ihr eigenthümliche Erkenntniß a priori.

Eine Theorie unsrer Vernunft hat also nachzuweisen, wie ihre Erkenntnisse a priori aus den subjectiven Verhältnissen ihrer Organisation entspringen, d. h., sie ist die oben (§. 86.) geforderte Deduction aller Principien a priori. Für diese wissen wir nun schon, daß sie sich nach den drey Systemen des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilskraft entwickeln muß, indem wir sehen, wie die formale Apperception durch den Sinn, die praktischen Vermögen oder die bloße Zufälligkeit der materialen Erkenntniß material bestimmt wird.

Von den Elementen dieser Theorie haben wir bisher das erste des Sinnes zur formalen Apperception vollständig kennen gelernt, es muß also auch die systematische Deduction aller dem Verstande gehörigen Principien a priori in unsrer Gewalt seyn.

Ich nehme aus unsern logischen Untersuchungen als bekannt an, daß der Philosoph durch seine Kunst nicht Geheimnisse neuer Weisheit als Mystagog erzeugen will, die dem unphilosophischen Blicke gänzlich unsichtbar wären, daß er seine Wahrheiten nicht schaffen, sondern nur die in menschlicher Vernunft jederzeit vorhandenen aufweisen kann, er ist kein ποιητὴς τῆς ἀληθείας, sondern sein Geschäft ist nur die ἀνάμνησις des Platon. Unsre Theorie hat es also nur damit zu thun: deducirend nachzuweisen, wie die wirklich in uns vorhandenen Erkenntnißformen in unserm Geiste entspringen. Sind hier die obersten Elemente der Theorie einmal gegeben, so ist die Entwickelung eigentlich ein combinatorisches Kunststück, welches gleichsam als Rechenprobe der vorhergehenden Analysis folgt. Die abgelei-

teten Formen entstehen nur durch Zusammensetzung der ersten Elemente, und die Probe besteht darin, daß die Combination keine bedeutungslosen leeren Fächer giebt, und doch alle Momente, welche sich in der innern Erfahrung zeigen, auch vollständig darstellt. Doch ist dieses Combiniren kein so bewußtloses mechanisches Spiel, wie die Entwickelung algebraischer Formeln, sondern man muß die Bedeutung jedes einzelnen Zeichens immer im Sinn behalten, weil die Combination hier kein leeres Nebeneinanderstellen der einzelnen Elemente enthält, sondern oft auch ein in- und durcheinander Bestimmen des einen und andern.

Wir nennen die Vernunft speculative Vernunft, wiefern ihre Erkenntniß bloß durch die Wechselbestimmung der formalen und materialen Apperception, d. h., durch die Wechselbestimmung des Sinnes und ihrer Form der Einheit und Nothwendigkeit gegeben wird. Für diese sind dann die höchsten Elemente zur Combination.

1) Für die unmittelbare Erkenntniß.
 a) Gehalt der Erkenntniß.
 b) ursprüngliche Form der Einheit.
2) Für das Bewußtseyn.
 a) Bewußtseyn durch den innern Sinn, Anschauung.
 b) Bewußtseyn durch Reflexion, Denken.

Daraus giebt die Combination die sogenannten vier speculativen Momente der Erkenntniß. Unmittelbar nämlich wird der Gehalt der Erkenntniß durch die Anregungen der Sinne bestimmt, und so wird Sinnesanschauung als anschauliche Erkenntniß des Gehaltes das erste Moment. Aber

aller sinnliche Gehalt fällt unmittelbar in die ursprüngliche Einheit der Vernunftthätigkeit; schon das anschauliche Bewußtseyn muß daher auch eine Erkenntniß der nothwendigen Einheit als formale Bestimmung des angeschauten Gehaltes enthalten. Dies ist das Moment der *reinen Anschauung*.

Ferner das denkende Bewußtseyn bringt uns die *gedachte Erkenntniß*, indem wir zunächst durch qualitative Abstraction den Gehalt der Erkenntniß als materiale Bestimmung der ursprünglichen formalen Apperception vor dem Bewußtseyn erhalten. Dies ist das Moment der *analytischen Einheit*. Mit deren Hülfe werden wir uns endlich denkend der formalen Bestimmungen alles Gehaltes in der transcendentalen Apperception bewußt. Dies giebt das Moment der *nur denkbaren synthetischen Einheit*.

Unsre Selbstbeobachtung wird aber erst im Denken vollständig. Es stehen folglich auch die Momente der Anschauung unter der Bedingung des Denkens; auch die anschauliche Erkenntniß muß erst denkend aufgefaßt werden, um vor unserm Bewußtseyn in der nothwendigen Einheit der ursprünglichen Form zu erscheinen. So wird in der gedachten Erkenntniß das Moment der Sinnesanschauung überhaupt *Moment der empirischen Erkenntniß und Wissenschaft* und das Moment der reinen Anschauung *Moment der Mathematik*. Ferner in der gedachten Erkenntniß ist das Moment der analytischen Einheit das *Moment der Logik*, Moment des Denkens oder mittelbaren Bewußtseyns selbst, das Moment der nur gedachten synthetischen Einheit wird dagegen das *Moment der*

speculativen Metaphysik oder der im Denken vollendeten unmittelbaren Erkenntniß.

Die reine Anschauung der Mathematik macht den Uebergang von der sinnlichen Auffassung zum vollständigen apodiktischen Bewußtseyn, und die logischen Formen müssen daher an jede Erkenntnißweise ihre Ansprüche machen. Daher die empirische, mathematische und philosophische Form des wissenschaftlichen Systems.

Demgemäß verbindet sich in aller speculativen Abstraction die Dreytheiligkeit der leeren Form, der Erfüllung der Form und der erfüllten Form mit der Viertheiligkeit Empirie, Mathematik, Logik und Metaphysik; so daß das ganze System zwölftheilig erscheinen muß.

Erste Abtheilung.

Deduction der nothwendigen Einheitsformen nach den vier speculativen Momenten.

§. 104.

Um unter den bis jetzt gefundenen Grundbedingungen unsrer Einheitsvorstellungen den Entwicklungen der besondern Gestaltung der menschlichen Erkenntniß näher zu folgen, müssen wir nach dem Unterschied der vier Momente theils die Formen des Erkennens, theils die Gesetze der Bestimmung der Gegenstände durch diese Formen ableiten.

Diese Deductionen erkannten wir oben als die Hauptaufgabe unsrer Kritik, um gegen den einseitigen Rationalismus die unvermeidlichen Schranken aller menschlichen Erkenntniß und gegen den Empirismus den Berechtigungsgrund für die Erkenntnisse a priori nachzuweisen. Dieses Geschäft behält aber bedeutende Schwierigkeiten theils in der mangelhaften Schärfe der in der Sprache vorliegenden Begriffsunterscheidungen, theils in der schwierigen Grenzbestimmung zwischen Deduction und Beweis.

So wie sich die Begriffe gewöhnlich in der Sprache bilden, enthalten sie Verwicklungen rein anschaulicher, analytischer und synthetischer Bestimmungen; ja selbst die schärfste Abstraction kann dabey die Trennungen nicht vollständig darstellen. Kant glaubte darin mit der Isolirung seiner reinen Kategorien mehr gethan zu haben, als sich wirklich leisten läßt. So müssen wir z. B. den Begriff der Bewirkung mit ihm als reine

Kategorie aufstellen, wiewol wir ihn nicht von allem rein anschaulichen Zeitverhältniß zu trennen vermögen. Der Grund, warum wir die Gemeinschaft zweyer Wesen nur als Wechselwirkung beyder denken können, liegt nur in dem Zeitverhältniß der Auffassung, indem wir, um die nothwendige Verknüpfung ihrer Existenz vorzustellen, nur von dem einen ausgehen, den Zustand des andern von diesem abhängig vorstellen, und dann umgekehrt von dem andern zum ersten zurückgehen können.

Zweytens, das Verhältniß von Deduction und Beweis als verschiedenen Begründungsmitteln vom Urtheilen haben wir oben (§. 70.) hinlänglich erörtert; hier aber bey der Ausführung müssen wir wohl beachten, wie groß das Gebiet des Unerweislichen, nur Deducirbaren in unsern Erkenntnissen sey. Gar manches hat man hier vergebens versucht, einem Beweise zu unterwerfen, was eben nur als Grundsatz in der Vernunft vorkommt, wessen Ausspruch also nur durch Deduction geschützt werden kann. Dahin gehören besonders die Verhältnisse zwischen der innern und äußern Naturerkenntniß, in alle dem, was uns nur thatsächlich gilt und durch keine Erklärung von einander abhängig gemacht werden kann; dahin gehören ferner die Verhältnisse der Sinnesanschauung zur reinen Anschauung, (die Optik kann keine Farbe, die Akustik keinen Ton *erklären*); dahin gehören endlich die Verhältnisse der reinen Anschauung zur metaphysischen Erkenntniß. Z. B. der Begriff der Bewegung. Ist dieser ein rein geometrischer Begriff? Wenigstens setzt die Möglichkeit jedes *euklidischen* Postulates eine Art derselben voraus, Beschreibung eines Weges ohne auf Zeit und Geschwindigkeit zu sehen. *Kant*

nennt ihn einen empirischen Begriff. Wie sind dann aber Grundsätze a priori durch diesen Begriff möglich? Kant hatte wohl nicht beachtet, daß die Vorstellung vom Wechsel der Lage einer Figur im Raum eine durchaus rein anschauliche Vorstellung sey. Ferner jede Veränderung des Zustandes einer Materie hat eine äußere Ursach; nun ist Bewegung Veränderung der Lage, warum beziehen wir da das Gesetz der Bewirkung: jede Veränderung hat eine Ursache, — nicht auf die Fortsetzung der gradlinigen Bewegung selbst? von der wir vielmehr im Grundsatz annehmen, sie verstehe sich von selbst, (eine Frage, die noch in Leibnitzens Schule viele Schwierigkeiten veranlaßt hat). Warum beziehen wir vielmehr das Gesetz der Bewirkung hier nur auf die Veränderung von Richtung und Geschwindigkeit der Bewegungen? Weil das in gradliniger Bewegung Seyn mit bestimmter Geschwindigkeit ein Zustand und nicht Veränderung des Zustandes einer Materie ist. Aber warum ist in unsrer Erkenntniß für dies Letztere entschieden? Dies kann nur durch eine genaue Erörterung der phoronomischen rein mathematischen Grundbegriffe deutlich gemacht werden.

1) Allgemeinste Begriffe von der Bestimmung des Gegenstandes durch die vier Momente.

§. 105.

Die allgemeinsten metaphysischen Begriffe überhaupt müssen den Momenten der speculativen Erkenntnisse entsprechen, indem sie die Bestimmung des Ge-

genstandes in ihnen enthalten. Dies giebt dann folgende Tafel erster Begriffe und ihrer Combinationen.

Die Bestimmung des Gegenstandes durch die materiale Erkenntniß überhaupt ist das W a s der Anschauung, das G e g e b e n e d e s G e g e n s t a n d e s (G). Die Bestimmung des Gegenstandes durch das Verhältniß des materialen zur formalen Apperception ist das W i e, S e y n, E x i s t e n z (F). Gegenstand mit Existenz (FG) ist E t w a s, ohne Existenz N i c h t s. Existenz mit dem Gegebenen (GF) ist A r t u n d W e i s e. Das Verhältniß zur formalen Apperception wird durch Denken vorgestellt; daher wird jedes Material von der Reflexion aufgefaßt im Begriff nur zu einer Art und Weise des Seyns.

Die Bestimmung des Gegenstandes durch Sinnlichkeit überhaupt ist M a n n i c h f a l t i g k e i t (M); die Bestimmung durch formale Apperception o b j e c t i v e E i n h e i t (E). Mannichfaltigkeit in der Einheit (EM) gibt die B e s o n d e r h e i t eines Dinges, analytische Einheit; Einheit des Mannichfaltigen gibt (ME) V e r b i n d u n g, objective synthetische Einheit.

Die Verbindung des Gegebenen der Gegenstände ist (GE) G r ö ß e; die Besonderheit eines Gegebenen in der Einheit mannichfaltiger Gegenstände ist (GM) B e s c h a f f e n h e i t; die Verbindung der Existenz der Dinge ist V e r h ä l t n i ß (SE); die Besonderheit der Existenz eines Dinges in der Einheit mannichfaltiger Gegenstände ist (SM) M o d a l i t ä t; welche vier Begriffe die M o m e n t e d e s V e r s t a n d e s heißen.

Größe und Beschaffenheit sind die Momente der Anschauung, der reinen und empirischen; Verhältniß

und Modalität die Momente des Denkens, der unmittelbaren Erkenntniß und des Bewußtseyns.

Größe und Verhältniß sind die Momente der Verbindung, als Zusammensetzung und Verknüpfung; für beyde gilt ein Unterschied des Fallens einer einzelnen materialen Erkenntniß in die formale und des Zusammenfallens mehrerer in der Form; das erste gibt intensive Größe des Realen für Coalition, das andere extensive Größe der Erscheinung für Aggregation; das erste gibt metaphysische Verknüpfung der Existenz der Dinge a priori in ihrer Unterordnung unter Gesetze, Natur der Dinge, das andere physische Verknüpfung der Existenz der Dinge mit einander.

Beschaffenheit und Modalität sind die Momente des Mannichfaltigen und der analytischen Einheit; daher ihr vorzüglicher Einfluß auf die Logik.

2) Die Sinnesanschauung und die Bestimmung des Gegenstandes durch dieselbe.

§. 106.

Jedes ohne Kritik unternommene System der Natur findet im Gegensatz von Körper und Geist die unüberwindlichste Schwierigkeit. Jeden Versuch nämlich, unsre ganze Naturerkenntniß in eine Theorie verbunden darzustellen, muß verunglücken. Wir können den Geist nicht dem Körper, aber auch nicht den Körper dem Geist unterwerfen, und eben so wenig beyde Arten Wesen in einer Welt verbinden. Denn die menschliche Vernunft hängt hier ganz von der Organisation ihrer

Sinnlichkeit ab. Die Art, wie sie den Gehalt ihrer Erkenntniß empfängt, macht ihr eine doppelte Naturansicht, eine körperliche und eine geistige Ansicht der Welt neben einander unvermeidlich. Wir erhalten den Gehalt unsrer Erkenntniß durch den Sinn; hier besitzen wir aber inneren und äußeren Sinn als zwey ganz verschieden organisirte Vermögen neben einander. Die äußere Empfindung liefert eine Sinnesanschauung, welche unmittelbar in die formale Apperception fällt, und dadurch neben dem reinen Selbstbewußtseyn die transcendentale Apperception modificirt. Die innere Empfindung hingegen liefert eine Sinnesanschauung, welche zunächst in das reine Selbstbewußtseyn fällt, und nur durch dieses die transcendentale Apperception modificirt. Deswegen fällt die formale Bestimmung der äußern Sinnesanschauung, der Raum, gleich mit in die Anschauung, während die formale Bestimmung der innern Sinnesanschauung, das Selbstbewußtseyn, nur durch die Reflexion aufgefaßt werden kann.

Diese Organisation unsrer Sinnlichkeit hat unter allem den mächtigsten Einfluß auf die Bestimmung der Gegenstände der menschlichen Erkenntniß. Unabhängig von einander zeigen uns die äußeren Sinne das Daseyn der Dinge außer uns als Körper, der innere Sinn innerlich das Daseyn des eigenen Geistes. Aber die Selbsterkenntniß ist das ursprüngliche Eigenthum des einzelnen Geistes, und aller Gehalt der Erkenntniß ist in der ursprünglichen nothwendigen vernünftigen Einheit verbunden; daher erkennen wir nach Körper und Geist nicht zweyerley Welten, sondern nur zweyerley Ansichten derselben Welt, dies aber so, daß nach der höchsten vernünftigen Ausbildung der Erkenntniß unter

den Ideen die geistige Ansicht allein die höhere und herrschende bleibt.

3) Die reine Anschauung und die Bestimmung der Gegenstände a priori durch dieselbe.

§. 107.

Die reine Anschauung des Räumlichen und Zeitlichen gehörte der productiven Einbildung, und charakterisirte sich dadurch, daß sie eine anschauliche objective synthetische Einheit enthielt, deren Regeln wir aus der einzelnen Demonstration gleich mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussprechen. Hier wird es klar, wie wir zu ihr kommen. Aller Gehalt der Erkenntniß fällt in einer Form zusammen, es muß sich also die formale Bestimmung desselben auch schon vor dem innern Sinn, d. h., als Anschauung zu zeigen anfangen.

Wir fangen mit ihr an, die Erkenntniß nach Verhältnissen der transcendentalen Apperception aufzufassen, es muß sich also hier schon das Verhältniß der leeren Form, der Erfüllung der Form und der erfüllten Form äußern. So geschieht es auch. Kants reine Sinnlichkeit, das Vermögen der Anschauung des Raumes und der Zeit in abstracto als leerer Formen des neben und nacheinander Befindlichen entspricht dem Verstande; in der willkührlichen Synthesis der productiven Einbildungskraft, wodurch optischer Betrug möglich wurde, (§. 40. u. 93.) zeigt sich die Urtheilskraft, welche die einzelnen Anschauungen in jene Form hinein construirt, und endlich das zu Grunde liegende

Ganze der mathematischen Anschauung (§. 40.) gehört der transcendentalen Apperception der Vernunft.

Hiernach können wir am bestimmtesten vergleichen, wie die mathematische Anschauung der productiven Einbildungskraft den Uebergang vom Anschauen zur reflectirten Selbstbeobachtung des Denkens macht. Besonders merkwürdig wird hier das Verhältniß der willkührlichen productiven Einbildung zur logischen Urtheilskraft. Dem transcendentalen Grunde nach, in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft sind productive Einbildungskraft und Urtheilskraft ganz eins und dasselbe; nur daß dasselbe Moment der Einheit und Verbindung in unsern Vorstellungen anfangs anschaulich, nachher aber nur in Begriffen wieder aufgefaßt werden kann. Daher die große Verwandschaft beyder Vermögen in der Anthropologie. Beyde vereinigen sich zum Schematismus der Begriffe, und Beurtheilung des Schönen ist sowohl Eigenthum der einen als der andern, Geschmack ist die freyeste Urtheilskraft, Genie die stärkste productive Einbildungskraft.

§. 108.

Die reine Anschauung enthält die anschauliche formale Bestimmung alles Materialen der Erkenntniß; die Bestimmung des Gegenstandes in ihr macht sich also auf folgende Weise.

a) Die reine Anschauung muß uns für die Combination oder quantitative Zusammensetzung Reihe, d. h. eine Form der Ordnung der Dinge geben, worin die Dinge mit einander ohne durch einander gegeben werden, (als anschauliche Ordnung der Dinge im Gegensatz der gedachten durch Wechselwirkung).

b) Sehen wir gleich, warum diese Formen stetig und unendlich seyn müssen. Unendlichkeit (das indefinitum) ist die Eigenschaft einer Größe, daß kein Ganzes in ihr, Stetigkeit, daß kein Theil in ihr der letzte ist. Stetigkeit ist hier die Folge von durchgängiger Einheit des durchgängig Mannichfaltigen (MEG), also Folge des ersten Gesetzes unsrer vom Materialen gegebenen ausgehenden Erkenntniß; Unendlichkeit ist (EMG) die Folge des Gesetzes, nach welchem uns der Sinn das Material liefert; es ist ein für unsre Vernunft fremdes Verhältniß, nach welchem sie zur Empfindung afficirt wird, daher die subjective Zufälligkeit der einzelnen materialen Erkenntniß und Unvollendbarkeit ihres Ganzen; wogegen jeder einzelnen gegebenen Erkenntniß der endliche, vollständig begränzte und discrete Theil entspricht.

c) Warum besitzen wir aber grade die drey Reihen des Größern und Kleinern, der Zeit und des Raumes? Bildlich für unmittelbare Anschauung besitzen wir nur die letztern beyden, die Reihe des Größern und Kleinern ist eine schematische Abstraction für das Denken, in welcher nur das Gemeinschaftliche der Zusammensetzung in beyden, bedingt durch die successive Auffassung in der Zeit, herausgehoben ist. Diese schematische Reihe ist also ganz im Allgemeinen der Gegenstand der Combination oder der Synthesis der Zusammensetzung, sie wird zur Zahlform durch die Aufgabe des Messens, d. h. durch die Aufgabe, Größen zu denken.

Der Unterschied zwischen Zeit und Raum macht sich nach den Begriffen Existenz und Gegenstand. Zeit ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das in die Anschauung fallende Verhältniß jedes Gehaltes der Er-

8 *

kenntniß zur formalen Apperception, daraus ist deutlich, warum sie eine Ordnung der Existenz der Dinge wird (§. 38. 4.), und warum sie dem Sinne überhaupt gehört, denn dies Verhältniß ist für alle Sinnesanschauung das nämliche. Raum hingegen ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das Zusammenfallen alles gegebenen Mannichfaltigen der äußern Sinnesanschauung in der formalen Apperception, so weit diese formale Bestimmung noch in die Anschauung fällt. Der Raum verbindet also unmittelbar das Gegebene der Gegenstände, und gehört nur dem äußern Sinne. Für den innern Sinn kann es ihm kein Analogon geben, weil da das mannichfaltige Gegebene nicht unmittelbar in der formalen Apperception, sondern zunächst im reinen Selbstbewußtseyn zusammenfällt.

Warum aber hat die Zeit nur eine, der Raum drey Abmessungen? Dimension ist in einer rein anschaulichen Form das Gesetz der Ordnung der Dinge in ihr, so daß in dem Ganzen der Form die Regel einer einzig möglichen und nothwendigen Anordnung enthalten seyn muß, die sich aber nach einer oder mehreren Dimensionen erweitert; je nachdem das Gesetz der Anordnung einfach oder zusammengesetzt ist.

Das Eigenthümliche der Zeit ist erstlich, daß sie nur eine Dimension hat, und dann, daß in ihr nur dem einfachen Augenblick der Gegenwart die Realität zukommt, die Vergangenheit ist vorüber, die Zukunft wird erst dadurch, daß sie von der Gegenwart erreicht wird, wogegen im Raum der einfache Punkt nur die Gränze aller Realität ist, und nur der Inbegriff aller drey Dimensionen die körperliche Ausdehnung, das Reale selbst befaßt. Dies leitet sich so ab.

Die Zeit hat nur eine Dimension, weil sie dem für jede materiale Erkenntniß gleichen Verhältniß zur Einheit der formalen Apperception entspricht, welches ein einfaches Gesetz der Anordnung in ihr bestimmt, so daß der Fortschritt von einem Augenblick zum andern nur durch diese bestimmte Zwischendauer möglich ist, es in der Zeit nur eine Richtung gibt. Dem einfachen Augenblick der Gegenwart kommt aber allein die Realität zu, weil jede andere Existenz zunächst mit dem Ich bin zusammengesetzt werden muß, dieses aber selbst mir nur in ins Unendliche mannichfaltigen Zuständen erscheint.

Der Raum hingegen erkennt kein einzelnes Correlat des Realen, wie das Ich bin der Existenz, und die Ordnung der Dinge wird nicht durch das einfache Verhältniß zur Form, sondern durch die ins Unendliche mannichfaltigen Verhältnisse der Sinnesanschauungen unter einander bestimmt. Daher die drey Dimensionen. Nämlich 1) eine Dimension ins Unendliche mannichfaltiger gegebener Gegenstände; 2) eine Dimension ins Unendliche mannichfaltiger Verhältnisse des einzelnen Gegebenen. Die erste ist die Dimension der Länge, die andere die der Richtungen. Die erste für sich giebt die stetige Reihe von Punkten in einer Richtung, die grade Linie, wogegen die zweyte die Möglichkeit des Krummen (Mannichfaltigkeit der Verbindung zweyer Punkte) bestimmt, durch die Combination einer Reihe wachsender Längen mit einer Reihe von Veränderungen der Richtung, welche durch die stetige Reihe von Linien in der Fläche möglich wird.

Durch dieses beydes wäre aber noch kein Gesetz

der nothwendigen Anordnung der Dinge gegeben, wenn nicht 3) die Dimension des festen Verhältnisses zu dem Standpunkt des selbst im Raume gegenwärtigen Beobachters hinzukäme, wodurch erst das Ganze geschlossen wird. Daher kommt es z. B., daß, sobald in der Anschauung das letzte Verhältniß, etwa die Entfernung der einzelnen Gegenstände vom Auge nicht bestimmt ist, sich nur die Bedingungen für die Construction der Gegenstände nach zwey Dimensionen finden, für die Tafel des Gemäldes oder die Fläche des Himmelsgewölbes. Die Entfernung der Tafel und die Rundung des Gewölbes sind aber nur willkührliche Aushülfe der Einbildung, denn eigentlich sind nur die Richtungslinien als Schenkel der Sehewinkel wirklich gegeben, so daß der Ort jedes einzelnen Sterns noch um eine ganze Dimension unbestimmt bleibt, nämlich in Rücksicht der Wahl irgend eines Punkts in der ganzen unendlichen geraden Linie, welche die Richtung vom Auge nach dem Stern angibt.

d) Durch die Demonstrationen aus reiner Anschauung entwickelt sich reine Mathematik als apodiktische Wissenschaft a priori. Die Eintheilung dieser reinen Mathematik in Arithmetik und Geometrie ist von Kästner und Andern unrichtig auf den Unterschied discreter und stetiger Größen, von Schulze und Andern fälschlich auf den Unterschied von Zeit und Raum zurückgeführt worden. Wir müssen so eintheilen: Die allgemeinste Thätigkeit der productiven Einbildung ist das Combiniren, von dem alle andern construirenden Thätigkeiten nur Arten sind. Der Hauptunterschied wird hier durch schematische und bildliche Construction bestimmt. Die schematische Construction ist

überhaupt das Ordnen der Combinationslehre, wovon das Summiren der Arithmetik nur eine besondere Art ist, nämlich Combiniren gleichartiger Elemente. Die bildliche Construction betrifft entweder den Raum für Geometrie oder die Zeit für reine Chronometrie. Daß aber Rechnen der Arithmetik und Zeichnen der Geometrie alsdann vorzüglich die weitere Anwendung finden, liegt daran, weil wir durch das Combiniren gleicher Theile in der Zahlform überhaupt die Größe auf Begriffe bringen, also durch sie allein Messen können; auf der andern Seite aber die reine Form der Zeit mit ihrer einen Dimension zu wenig willkührliche Construction zuläßt. Es beruht daher alle bildliche willkührliche Construction auf der Bewegung im Raume, welche als transcendentale Bewegung, wobey nur auf Beschreibung eines Raumes gesehen wird, den Postulaten der Geometrie, als phoronomische Bewegung, wobey auf das Verhältniß zur Zeit, d. h., ihre Geschwindigkeit mit gesehen wird, den Grundsätzen der Phoronomie, und endlich als dynamische Bewegung, wobey auch nach bewegender Kraft gefragt wird, der Dynamik und Mechanik zu Grunde liegt. Geometrie und reine Phoronomie sind noch rein mathematische Wissenschaften, Dynamik und Mechanik enthalten eine Anwendung der Mathematik auf Naturphilosophie.

Aus den hier angegebenen anthropologischen Elementen könnten wir für alle diese Disciplinen der reinen Mathematik eine Deduction ihrer Grundbegriffe und Grundsätze liefern; wir wollen aber hier dieses Geschäft

lieber einer eignen Philosophie der Mathematik überlassen.

4) Das Denken und die Bestimmung des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit.

§. 109.

Das logische Denken kommt (nach §. 103.) dadurch in unsern Geist, daß wir in der vollständigen Selbstbeobachtung der Reflexion die Materie der Erkenntniß nur durch materiale Bestimmungen der formalen Apperception auffassen können. Hierdurch wird als das oberste eigenthümliche Verhältniß des logischen Denkens das der problematischen, assertorischen und apodiktischen Vorstellung bestimmt, indem hier der denkende Verstand in der problematischen Vorstellung von Begriff, Regel und Princip die formale Apperception in ihren materialen Bestimmungen als Bedingung auffaßt, die Urtheilskraft in Assertionen, Subject, Fall und Lehrsatz als das Bedingte der materialen Erkenntniß unterordnet, und endlich das Schlußvermögen nach dem Gesetz der transcendentalen Apperception in Urtheil, Schluß und System das Bedingte durch die Bedingung apodiktisch bestimmt.

Indem wir aber diesen Fortschritt vom Assertorischen durchs Problematische zum Apodiktischen zu aller Auffassung der Verhältnisse der transcendentalen Apperception brauchen, so müssen sich in ihm zugleich alle andern Momente der Wahrnehmung, reinen Anschauung und Verbindung mit wiederholen.

Die Wiederholung des Momentes der reinen An-

schauung giebt die Unterordnung des gleichartigen Besondern unter ein Allgemeines der problematischen Vorstellung, die Unterordnung der Einheit, Vielheit und Allheit der Subjecte unter einen Begriff, der Fälle unter eine Regel, der Lehrsätze unter ein Princip, das Verhältniß der unendlichen Sphäre jedes Begriffes.

Die Wiederholung des Momentes der empirischen Anschauung giebt die mittelbare Vorstellung materialer Erkenntniß durch die materialen Bestimmungen der formalen Apperception in Bejahung, Verneinung und logischer Disjunction, indem irgend ein Reales der materialen Erkenntniß gedacht wird, durch Bejahung nach seinem Verhältniß zur formalen Apperception, durch Verneinung oder Entgegensetzen nach seinem Verhältniß zu irgend einem andern Materialen der Erkenntniß, und durch die logische Disjunction mit seinem Gegentheil nach seinem Verhältniß zum Ganzen der transcendentalen Apperception überhaupt.

Endlich die Wiederholung des Momentes der gedachten synthetischen Einheit macht sich in dem logischen Unterschied des kategorischen, hypothetischen und divisiven, der logischen Einordnung, Unterordnung und Beyordnung in Urtheil, Schluß und System.

Wir finden also progressiv hier für das logische Denken alle die Momente wieder, die sich regressiv oben (§. 48. und 49.) zur theoretischen Ableitung anboten.

Sinnlichkeit ab. Die Art, wie sie den Gehalt ihrer Erkenntniß empfängt, macht ihr eine doppelte Naturansicht, eine körperliche und eine geistige Ansicht der Welt neben einander unvermeidlich. Wir erhalten den Gehalt unsrer Erkenntniß durch den Sinn; hier besitzen wir aber inneren und äußeren Sinn als zwey ganz verschieden organisirte Vermögen neben einander. Die äußere Empfindung liefert eine Sinnesanschauung, welche unmittelbar in die formale Apperception fällt, und dadurch neben dem reinen Selbstbewußtseyn die transcendentale Apperception modificirt. Die innere Empfindung hingegen liefert eine Sinnesanschauung, welche zunächst in das reine Selbstbewußtseyn fällt, und nur durch dieses die transcendentale Apperception modificirt. Deßwegen fällt die formale Bestimmung der äußern Sinnesanschauung, der Raum, gleich mit in die Anschauung, während die formale Bestimmung der innern Sinnesanschauung, das Selbstbewußtseyn, nur durch die Reflexion aufgefaßt werden kann.

Diese Organisation unsrer Sinnlichkeit hat unter allem den mächtigsten Einfluß auf die Bestimmung der Gegenstände der menschlichen Erkenntniß. Unabhängig von einander zeigen uns die äußeren Sinne das Daseyn der Dinge außer uns als Körper, der innere Sinn innerlich das Daseyn des eigenen Geistes. Aber die Selbsterkenntniß ist das ursprüngliche Eigenthum des einzelnen Geistes, und aller Gehalt der Erkenntniß ist in der ursprünglichen nothwendigen vernünftigen Einheit verbunden; daher erkennen wir nach Körper und Geist nicht zweyerley Welten, sondern nur zweyerley Ansichten derselben Welt, dies aber so, daß nach der höchsten vernünftigen Ausbildung der Erkenntniß unter

den Ideen die geistige Ansicht allein die höhere und herrschende bleibt.

3) Die reine Anschauung und die Bestimmung der Gegenstände a priori durch dieselbe.

§. 107.

Die reine Anschauung des Räumlichen und Zeitlichen gehörte der productiven Einbildung, und charakterisirte sich dadurch, daß sie eine anschauliche objective synthetische Einheit enthielt, deren Regeln wir aus der einzelnen Demonstration gleich mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussprechen. Hier wird es klar, wie wir zu ihr kommen. Aller Gehalt der Erkenntniß fällt in einer Form zusammen, es muß sich also die formale Bestimmung desselben auch schon vor dem innern Sinn, d. h., als Anschauung zu zeigen anfangen.

Wir fangen mit ihr an, die Erkenntniß nach Verhältnissen der transcendentalen Apperception aufzufassen, es muß sich also hier schon das Verhältniß der leeren Form, der Erfüllung der Form und der erfüllten Form äußern. So geschieht es auch. Kants reine Sinnlichkeit, das Vermögen der Anschauung des Raumes und der Zeit in abstracto als leerer Formen des neben und nacheinander Befindlichen entspricht dem Verstande; in der willkührlichen Synthesis der productiven Einbildungskraft, wodurch optischer Betrug möglich wurde, (§. 40. u. 93.) zeigt sich die Urtheilskraft, welche die einzelnen Anschauungen in jene Form hinein construirt, und endlich das zu Grunde liegende

Ganze der mathematischen Anschauung (§. 40.) gehört der transscendentalen Apperception der Vernunft.

Hiernach können wir am bestimmtesten vergleichen, wie die mathematische Anschauung der productiven Einbildungskraft den Uebergang vom Anschauen zur reflectirten Selbstbeobachtung des Denkens macht. Besonders merkwürdig wird hier das Verhältniß der willkührlichen productiven Einbildung zur logischen Urtheilskraft. Dem transscendentalen Grunde nach, in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft sind productive Einbildungskraft und Urtheilskraft ganz eins und dasselbe; nur daß dasselbe Moment der Einheit und Verbindung in unsern Vorstellungen anfangs anschaulich, nachher aber nur in Begriffen wieder aufgefaßt werden kann. Daher die große Verwandschaft beyder Vermögen in der Anthropologie. Beyde vereinigen sich zum Schematismus der Begriffe, und Beurtheilung des Schönen ist sowohl Eigenthum der einen als der andern, Geschmack ist die freyeste Urtheilskraft, Genie die stärkste productive Einbildungskraft.

§. 108.

Die reine Anschauung enthält die anschauliche formale Bestimmung alles Materialen der Erkenntniß; die Bestimmung des Gegenstandes in ihr macht sich also auf folgende Weise.

a) Die reine Anschauung muß uns für die Combination oder quantitative Zusammensetzung Reihe, d. h. eine Form der Ordnung der Dinge geben, worin die Dinge mit einander ohne durch einander gegeben werden, (als anschauliche Ordnung der Dinge im Gegensatz der gedachten durch Wechselwirkung).

b) Sehen wir gleich, warum diese Formen stetig und unendlich seyn müssen. Unendlichkeit (das indefinitum) ist die Eigenschaft einer Größe, daß kein Ganzes in ihr, Stetigkeit, daß kein Theil in ihr der letzte ist. Stetigkeit ist hier die Folge von durchgängiger Einheit des durchgängig Mannichfaltigen (MEG), also Folge des ersten Gesetzes unsrer vom Materialen gegebenen ausgehenden Erkenntniß; Unendlichkeit ist (EMG) die Folge des Gesetzes, nach welchem uns der Sinn das Material liefert; es ist ein für unsre Vernunft fremdes Verhältniß, nach welchem sie zur Empfindung afficirt wird, daher die subjective Zufälligkeit der einzelnen materialen Erkenntniß und Unvollendbarkeit ihres Ganzen; wogegen jeder einzelnen gegebenen Erkenntniß der endliche, vollständig begränzte und discrete Theil entspricht.

c) Warum besitzen wir aber grade die drey Reihen des Größern und Kleinern, der Zeit und des Raumes? Bildlich für unmittelbare Anschauung besitzen wir nur die letztern beyden, die Reihe des Größern und Kleinern ist eine schematische Abstraction für das Denken, in welcher nur das Gemeinschaftliche der Zusammensetzung in beyden, bedingt durch die successive Auffassung in der Zeit, herausgehoben ist. Diese schematische Reihe ist also ganz im Allgemeinen der Gegenstand der Combination oder der Synthesis der Zusammensetzung, sie wird zur Zahlform durch die Aufgabe des Messens, d. h. durch die Aufgabe, Größen zu denken.

Der Unterschied zwischen Zeit und Raum macht sich nach den Begriffen Existenz und Gegenstand. Zeit ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das in die Anschauung fallende Verhältniß jedes Gehaltes der Er-

kenntniß zur formalen Apperception, daraus ist deutlich, warum sie eine **Ordnung der Existenz** der Dinge wird (§. 38. 4.), und warum sie dem Sinne überhaupt gehört, denn dies Verhältniß ist für alle Sinnesanschauung das nämliche. Raum hingegen ist die Bestimmung des Gegenstandes durch das Zusammenfallen alles gegebenen Mannichfaltigen der äußern Sinnesanschauung in der formalen Apperception, so weit diese formale Bestimmung noch in die Anschauung fällt. Der Raum verbindet also unmittelbar das Gegebene der Gegenstände, und gehört nur dem äußern Sinne. Für den innern Sinn kann es ihm kein Analogon geben, weil da das mannichfaltige Gegebene nicht unmittelbar in der formalen Apperception, sondern zunächst im reinen Selbstbewußtseyn zusammenfällt.

Warum aber hat die Zeit nur eine, der Raum drey Abmessungen? **Dimension** ist in einer rein anschaulichen Form das Gesetz der Ordnung der Dinge in ihr, so daß in dem Ganzen der Form die Regel einer einzig möglichen und nothwendigen Anordnung enthalten seyn muß, die sich aber nach einer oder mehreren Dimensionen erweitert; je nachdem das Gesetz der Anordnung einfach oder zusammengesetzt ist.

Das Eigenthümliche der Zeit ist erstlich, daß sie nur eine Dimension hat, und dann, daß in ihr nur dem einfachen Augenblick der Gegenwart die Realität zukommt, die Vergangenheit **ist vorüber**, die Zukunft **wird erst** dadurch, daß sie von der Gegenwart erreicht wird, wogegen im Raum der einfache Punkt nur die Gränze aller Realität ist, und nur der Inbegriff aller drey Dimensionen die körperliche Ausdehnung, das Reale selbst befaßt. Dies leitet sich so ab.

Die Zeit hat nur eine Dimension, weil sie dem für jede materiale Erkenntniß gleichen Verhältniß zur Einheit der formalen Apperception entspricht, welches ein einfaches Gesetz der Anordnung in ihr bestimmt, so daß der Fortschritt von einem Augenblick zum andern nur durch diese bestimmte Zwischendauer möglich ist, es in der Zeit nur eine Richtung gibt. Dem einfachen Augenblick der Gegenwart kommt aber allein die Realität zu, weil jede andere Existenz zunächst mit dem Ich bin zusammengesetzt werden muß, dieses aber selbst mir nur in ins Unendliche mannichfaltigen Zuständen erscheint.

Der Raum hingegen erkennt kein einzelnes Correlat des Realen, wie das Ich bin der Existenz, und die Ordnung der Dinge wird nicht durch das einfache Verhältniß zur Form, sondern durch die ins Unendliche mannichfaltigen Verhältnisse der Sinnesanschauungen unter einander bestimmt. Daher die drey Dimensionen. Nämlich 1) eine Dimension ins Unendliche mannichfaltiger gegebener Gegenstände; 2) eine Dimension ins Unendliche mannichfaltiger Verhältnisse des einzelnen Gegebenen. Die erste ist die Dimension der Länge, die andere die der Richtungen. Die erste für sich giebt die stetige Reihe von Punkten in einer Richtung, die grade Linie, wogegen die zweyte die Möglichkeit des Krummen (Mannichfaltigkeit der Verbindung zweyer Punkte) bestimmt, durch die Combination einer Reihe wachsender Längen mit einer Reihe von Veränderungen der Richtung, welche durch die stetige Reihe von Linien in der Fläche möglich wird.

Durch dieses beydes wäre aber noch kein Gesetz

der nothwendigen Anordnung der Dinge gegeben, wenn nicht 3) die Dimension des festen Verhältnisses zu dem Standpunkt des selbst im Raume gegenwärtigen Beobachters hinzukäme, wodurch erst das Ganze geschlossen wird. Daher kommt es z. B., daß, sobald in der Anschauung das letzte Verhältniß, etwa die Entfernung der einzelnen Gegenstände vom Auge nicht bestimmt ist, sich nur die Bedingungen für die Construction der Gegenstände nach zwey Dimensionen finden, für die Tafel des Gemäldes oder die Fläche des Himmelsgewölbes. Die Entfernung der Tafel und die Rundung des Gewölbes sind aber nur willkührliche Aushülfe der Einbildung, denn eigentlich sind nur die Richtungslinien als Schenkel der Sehewinkel wirklich gegeben, so daß der Ort jedes einzelnen Sterns noch um eine ganze Dimension unbestimmt bleibt, nämlich in Rücksicht der Wahl irgend eines Punkts in der ganzen unendlichen geraden Linie, welche die Richtung vom Auge nach dem Stern angibt.

d) Durch die Demonstrationen aus reiner Anschauung entwickelt sich reine Mathematik als apodiktische Wissenschaft a priori. Die Eintheilung dieser reinen Mathematik in Arithmetik und Geometrie ist von Kästner und Andern unrichtig auf den Unterschied discreter und stetiger Größen, von Schulze und Andern fälschlich auf den Unterschied von Zeit und Raum zurückgeführt worden. Wir müssen so eintheilen: Die allgemeinste Thätigkeit der productiven Einbildung ist das Combiniren, von dem alle andern construirenden Thätigkeiten nur Arten sind. Der Hauptunterschied wird hier durch schematische und bildliche Construction bestimmt. Die schematische Construction ist

überhaupt das *Ordnen* der *Combinationslehre*, wovon das *Summiren* der *Arithmetik* nur eine besondere Art ist, nämlich Combiniren *gleichartiger Elemente*. Die bildliche Construction betrifft entweder den Raum für *Geometrie* oder die Zeit für reine *Chronometrie*. Daß aber Rechnen der Arithmetik und *Zeichnen* der Geometrie alsdann vorzüglich die weitere Anwendung finden, liegt daran, weil wir durch das Combiniren gleicher Theile in der *Zahlform* überhaupt die Größe auf Begriffe bringen, also durch sie allein *Messen* können; auf der andern Seite aber die reine Form der Zeit mit ihrer einen Dimension zu wenig willkührliche Construction zuläßt. Es beruht daher alle bildliche willkührliche Construction auf der *Bewegung* im Raume, welche als *transcendentale Bewegung*, wobey nur auf Beschreibung eines Raumes gesehen wird, den Postulaten der Geometrie, als *phoronomische Bewegung*, wobey auf das Verhältniß zur Zeit, d. h., ihre *Geschwindigkeit* mitgesehen wird, den Grundsätzen der Phoronomie, und endlich als *dynamische Bewegung*, wobey auch nach bewegender Kraft gefragt wird, der Dynamik und Mechanik zu Grunde liegt. Geometrie und reine Phoronomie sind noch rein mathematische Wissenschaften, Dynamik und Mechanik enthalten eine Anwendung der Mathematik auf Naturphilosophie.

Aus den hier angegebenen anthropologischen Elementen könnten wir für alle diese Disciplinen der reinen Mathematik eine Deduction ihrer Grundbegriffe und Grundsätze liefern; wir wollen aber hier dieses Geschäft

lieber einer eignen Philosophie der Mathematik überlassen.

4) Das Denken und die Bestimmung des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit.

§. 109.

Das logische Denken kommt (nach §. 103.) dadurch in unsern Geist, daß wir in der vollständigen Selbstbeobachtung der Reflexion die Materie der Erkenntniß nur durch materiale Bestimmungen der formalen Apperception auffassen können. Hierdurch wird als das oberste eigenthümliche Verhältniß des logischen Denkens das der problematischen, assertorischen und apodiktischen Vorstellung bestimmt, indem hier der denkende Verstand in der problematischen Vorstellung von Begriff, Regel und Princip die formale Apperception in ihren materialen Bestimmungen als Bedingung auffaßt, die Urtheilskraft in Assertionen, Subject, Fall und Lehrsatz als das Bedingte der materialen Erkenntniß unterordnet, und endlich das Schlußvermögen nach dem Gesetz der transcendentalen Apperception in Urtheil, Schluß und System das Bedingte durch die Bedingung apodiktisch bestimmt.

Indem wir aber diesen Fortschritt vom Assertorischen durchs Problematische zum Apodiktischen zu aller Auffassung der Verhältnisse der transcendentalen Apperception brauchen, so müssen sich in ihm zugleich alle andern Momente der Wahrnehmung, reinen Anschauung und Verbindung mit wiederholen.

Die Wiederholung des Momentes der reinen An-

schauung giebt die Unterordnung des gleichartigen Besondern unter ein Allgemeines der problematischen Vorstellung, die Unterordnung der Einheit, Vielheit und Allheit der Subjecte unter einen Begriff, der Fälle unter eine Regel, der Lehrsätze unter ein Princip, das Verhältniß der unendlichen Sphäre jedes Begriffes.

Die Wiederholung des Momentes der empirischen Anschauung giebt die mittelbare Vorstellung materialer Erkenntniß durch die materialen Bestimmungen der formalen Apperception in Bejahung, Verneinung und logischer Disjunction, indem irgend ein Reales der materialen Erkenntniß gedacht wird, durch Bejahung nach seinem Verhältniß zur formalen Apperception, durch Verneinung oder Entgegensetzen nach seinem Verhältniß zu irgend einem andern Materialen der Erkenntniß, und durch die logische Disjunction mit seinem Gegentheil nach seinem Verhältniß zum Ganzen der transcendentalen Apperception überhaupt.

Endlich die Wiederholung des Momentes der gedachten synthetischen Einheit macht sich in dem logischen Unterschied des kategorischen, hypothetischen und divisiven, der logischen Einordnung, Unterordnung und Beyordnung in Urtheil, Schluß und System.

Wir finden also progressiv hier für das logische Denken alle die Momente wieder, die sich regressiv oben (§. 48. und 49.) zur theoretischen Ableitung anboten.

§. 110.

Die Formen der analytischen Einheit geben uns die logischen Grundsätze und alles, was davon abhängt. Dazu haben wir die Theorie oben schon weitläuftig liefern müssen, sahen aber auch zugleich, daß diese analytischen Formen eigentlich zur Erweiterung der Erkenntniß nichts beytragen, sondern nur im Dienste der Reflexion sind. Auf Bestimmung des Gegenstandes machen sie eigentlich unter der Form der Reflexionsbegriffe Anspruch, indem sie bestimmen, was einerley und verschieden, einstimmig oder widerstreitend ist, was zum Innern oder Aeußern eines Gegenstandes, zur Materie oder Form gehört. Doch auch in Rücksicht dieser Begriffe sahen wir schon oben (§. 57.), daß sie keinen eignen Gehalt geben, sondern nur von instrumentalem Gebrauche für die Selbstbeobachtung im Denken sind. Hier endlich haben wir zwey Momente der spekulativen Erkenntniß kennen gelernt, das Denken der Beschaffenheiten und die Modalität, an welche die analytische Einheit besondere Ansprüche macht.

1) Die aus der Anschauung aufgefaßte Beschaffenheit wird durch die Formen der Bejahung und Verneinung im Denken wiederholt. Die Bedingung im Momente der Beschaffenheit ist die Mannichfaltigkeit des Gegebenen. Hier wird das Besondere unmittelbar durch Bejahung als Reales aufgefaßt, die synthetische Bestimmung des einen durch das andere beym Zusammenfallen in der Verbindung giebt die Beschränkung jedes gegebenen Realen, als eines Theiles aus dem Ganzen; die analytische Bestimmung des

einen durch das andere im Mannichfaltigen giebt aus der Form der Bestimmbarkeit von allem durch jedes in derselben formalen Apperception die Verneinung und das Gegentheil eines Begriffes. Wenn wir also nicht nur das eine für sich, sondern das eine und andere, das Mannichfaltige auf Begriffe bringen wollen, so bietet sich uns die Form der Verneinung zur Bestimmung des Gegenstandes an, diese ist aber eine ganz leere analytische Form, mit der in Rücksicht der Bestimmung des Gegenstandes gar nichts gewonnen werden kann. Diese Form der Verneinung ist indessen doch sehr häufig in der Speculation mit falschen Hoffnungen angewendet worden. Das: A ist nicht B, drückt mir nur das analytische Verhältniß des Einen zum Andern aus, wenn beyde als mannichfaltig schon gegeben sind; anstatt dessen sucht man gerade die Mannichfaltigkeit durch die Negation theoretisch zu erklären, und sich so in Rücksicht des Realen vom Sinne unabhängig zu machen und bloß durch das Denken zu helfen, indem man das Verschiedene durch Verneinungen definirt, in synthetischen Wissenschaften sich mit logischen Disjunctionen hilft, oder die Mannichfaltigkeit überhaupt auf einen Dualismus der Natur zurückführt, der sich durch den Widerstreit positiver und negativer Principien erklären soll. Es ist zwar in der Logik anerkannt, daß die Erklärung eines Dinges nur durch sein Gegentheil eine bloße Namenerklärung und nicht Realerklärung sey; dennoch meint man, in der Metaphysik oft mit einer solchen negativen Erklärung einen Begriff in seine Gewalt gebracht zu haben. Man erklärt z. B. Veränderung in der Zeit durch ein successives Seyn und Nichtseyn der Zustände eines Dinges;

mit dieser richtigen Namenerklärung läßt sich aber über die Natur des Veränderlichen nichts ausmachen, der Wechsel von Seyn und Nichtseyn desselben Zustandes hat für sich keine Realität und fällt nicht in die Beobachtung, sondern Veränderung ist positiv die Folge dieses und anderer Zustände desselben Dinges, wo die Mannichfaltigkeit erst vom Sinne erwartet wird. In Rücksicht der Eintheilungen finden wir in der Logik oft die falsche Behauptung, nur die logische Disjunction sey vollständige Eintheilung; sie ist vielmehr eben so gut bloße Nameneintheilung, mit der für sich nichts gewonnen wird; jede Realeintheilung kann erst von den synthetischen Bedingungen der einzutheilenden Erkenntniß entlehnt werden, indem nur so reale Verschiedenheit der Qualitäten erkannt wird. Der Schein für diesen angeblich positiven Gebrauch der Verneinung liegt in der Verwechselung des synthetischen Begriffes vom Widerstreit dessen, was sich nicht verbinden läßt, mit dem logischen Widerspruch eines Begriffes und seines Gegentheils und in der Verwechselung der mathematischen Entgegensetzung von Größen sowol mit der logischen Entgegensetzung des Positiven und Negativen, als auch mit der dynamischen Entgegensetzung des in Wechselwirkung begriffenen. Das letztere hat vorzüglich nachtheilig auf die Naturphilosophie gewirkt. Jede äußere endliche Erscheinung ist das Produkt widerstreitender Kräfte, die sich einander gegenseitig beschränken, (als positive Theile in einem dynamischen Ganzen,) von denen aber nicht die eine die andere bloß verneint. Mathematisch entgegengesetzte Größen sind dann die Größen dieser Producte der einen und andern Kraft, von denen jedes durch die negativen

Zahlen des andern gemessen wird, wenn die Kräfte sich nur als Ursach der Vermehrung und Verminderung des Gleichartigen entgegenstehen. Damit aber überhaupt ein solcher Gegensatz uns erst möglich werde, bedürfen wir eine vorausgegebene rein sinnliche Form der Anschauungen, in welcher Mannichfaltigkeit des durchaus Gleichartigen vorstellbar werde. Diese ganze Vorstellungsart kann also nur da Anwendung finden, wo alle qualitativen Unterschiede rein auf quantitative Verschiedenheiten zurückgeführt werden, d. h., in mathematischer Physik. Schüler der Naturphilosophie haben hingegen diesen Gegensatz nach leerer logischer Bedeutung durch die ganze Natur anwenden wollen, und Schelling fehlt darin, daß er die eine Kraft der Natur nur als die hemmende, schlechthin als die zweyte ansieht, da doch beyde erst positiv jede nach ihrer eigenen Natur neben einander stehen müssen, ehe sie einander beschränkend in Entgegensetzung kommen können.

Seine Regel der Entgegensetzung positiver und negativer Principien ist brauchbar, wenn es darauf ankommt, die Erfahrungen in Rücksicht bestimmter Phänomene, z. B. der Organisation zu sammeln und zu ordnen. Hier giebt es für das Phänomen eine einheimische positive Kraft, wodurch es selbst besteht, z. B. das organisirende Princip der Natur; diese findet sich aber im Ganzen immer in Conflict mit andern für dieses Phänomen fremden, äußeren Kräften, welche wir in Rücksicht desselben als die negativen ansehen können. Wir dürfen aber ja nicht vergessen, wie weit der Gebrauch dieser Sprache langt, und daß für die Theorie damit gar nichts gesagt ist. Die Geschichte der Natur

erscheint uns durch die Wechselwirkung physischer Kräfte, die sich einander beschränken und die Zustände der Substanzen ändern. Hier hätte es nun erstlich gar keine Bedeutung, die eine Kraft nur als die logische Negation der andern zu nehmen; zweytens aber käme es auch zu keinem Phänomen, wenn die eine der andern nur mathematisch entgegengesetzt wäre, sondern dies geschieht erst durch die dynamische Entgegensetzung des Ungleichartigen in der Wechselwirkung. Z. B. Kraft der Expansion und Kraft der Contraction sind sich mathematisch entgegengesetzt; jede hat aber ihr positives Wesen für sich, denn Expansion ist Vermehrung des Volumens und Verminderung der Dichtigkeit; Contraction ist Verminderung des Volumens und Vermehrung der Dichtigkeit. Durch den Conflict beyder käme es aber zu gar keinem Phänomen, wenn nicht neben der Gleichartigkeit der Producte von beyden eine Ungleichartigkeit des Gesetzes Statt fände, nach dem sie wirken, wenn sie nicht, z. B. nach verschiedenen Gesetzen der Verbreitung in die Ferne wirkten. Denn in der rein mathematischen Entgegensetzung giebt die Beschränkung nur weniger von einem von beyden, eine bestimmte Expansion, die eben auch eine bestimmte Contraction ist, oder gar die Null, wenn beyde Kräfte gleich sind, aber nie eine Zusammensetzung aus beyden. Eben so wäre überhaupt keine Geschichte des Beweglichen möglich, wenn nicht neben der gradlinigen Annäherung oder Entfernung noch die schräge Richtung im Raume wäre. Deswegen führt Schellings Exposition auf die ganz unmathematische Voraussetzung, jedes Endliche als ein beschränktes Unendliches anzusehen; er läßt zwey unendliche Kräfte im

Conflict sich zusammen ins Endliche beschränken, was sich widerspricht. Am allerwenigsten aber kann in der innern Natur des Geistes mit bloß mathematischer Entgegensetzung unbestimmter positiver und negativer Kräfte gewonnen werden, wie jetzt doch oft versucht wird, denn hier ist die Gewalt der Mathematik geringer, und alle Reaction geschieht mit qualitativen Unterschieden des Ungleichartigen im Erkennen und Wollen.

Unser Hauptsatz ist hier: die Mannichfaltigkeit ist in unsrer Erkenntniß das erste, was nie bloß gedacht werden kann, sondern immer von der Anschauung entlehnt wird; jedes eine und andere wird unmittelbar für sich gegeben, und keines kann auf das andere zurückgeführt, sondern nur in einer Einheit des Mannichfaltigen mit dem andern verbunden werden. Jede Qualität hat in unsrer Erkenntniß ihr geschiedenes Wesen für sich, ohne mit einer andern indifferentiirt werden zu können; die Negation dient aber nur der Reflexion, um bey mannichfaltigen schon gegebenen Qualitäten die eine nur im Verhältniß zur andern zu denken.

2) Die quantitative Bestimmung der analytischen Einheit ist die Vielheit des gleichartigen Mannichfaltigen in der Sphäre jedes allgemeinen Begriffes. Es drückt sich daher nothwendig in der Sphäre jedes Begriffes die Unendlichkeit und Stetigkeit als allgemeines Gesetz der Größe aus. Es sind ins Unbestimmte unendlich viele einzelne Dinge als Gegenstände jeder Sphäre möglich, und die Stetigkeit dieser Sphären sprechen wir aus durch die bekannten logischen Gesetze der Homogeneität, Specification und Stetigkeit der logischen Formen. Nichts kann

so ungleichartig seyn, daß es nicht in der Sphäre irgend eines höheren Begriffes sich nebenordnen ließe, und verschiedenes kann nie so gleichartig gedacht werden, daß sich nicht noch anderes zwischen beyden mit kleineren Unterschieden vom einen oder andern denken ließe. Diese Gesetze sind vollkommen richtige logische Regeln der systematischen Begriffsbildung, welche unter jedem Gesetz eine besondre unendliche Sphäre realer Möglichkeiten bilden, aber ihre Ansprüche gehen auch nur auf die problematische Vorstellung bloßer Möglichkeiten. Die Größe der Sphäre des Möglichen unter jedem Gesetz, z. B. der Pflanzen und Thierformen unsrer Erde ist unendlich und stetig, so daß nicht nur überhaupt unendlich viele Arten, sondern zwischen jeden zwey bestimmten Nebenarten noch unendlich viele Zwischenarten möglich sind, die Größe der Sphäre des Wirklichen unter demselben Gesetz hingegen endlich und diskret; es giebt nur eine bestimmte Anzahl von Gattungen und Arten in Rücksicht der wirklichen Gegenstände unter jedem Begriff oder Gesetz. Es ist auch hier die Bestimmung des Gegenstandes durch die analytische Einheit ganz leer, und gehört nur den Denkformen der Reflexion. Für den problematischen Begriff fällt jede gegebene Qualität unter das Gesetz der stetigen intensiven Größe, und könnte auch größer oder kleiner gedacht werden, für die wirkliche Erkenntniß aber kann sie in diesem oder jenem Falle nur unter einer bestimmten Größe vorkommen. Wir können also auch jene Gesetze nur logisch zur Anordnung der Begriffe brauchen, ohne damit Ansprüche an die Natur selbst zu machen, welche über den Werth entfernter heuristischer Maximen hinaus gehen, indem die Verschiedenheit der

Dinge in der Natur nicht die stetige Reihe der Unterschiede, sondern nur sprungweis einzelne Stellen derselben erfüllt, aber auch wegen der ins Unendliche möglichen kleineren Unterschiede, das für uns nicht zu Unterscheidende, ein Verschiedenes seyn kann.

8) Alle unsre Erkenntniß ist eine relative, in welcher kein Gegenstand für sich als ein schlechthin Inneres, sondern immer nur Eins im Verhältniß zum Andern, jedes Ding nur so erkannt wird, wie es sich äußert. Denn alle Nothwendigkeit entspringt uns aus synthetischer Einheit, (§. 98. 3)) und liegt also nur im Verhältniß, welches das eine mit dem andern verbindet. So erkennen wir die Materie nur durch Bewegung im Verhältniß der einen gegen die andere; oder bey der Empfindung im Verhältniß zum erkennenden Geist; den Geist aber erkennen wir nur durch sein Verhältniß zu den Thätigkeiten, in denen er sich wenigstens sich selbst äußert; und Gott endlich nur im Verhältniß zur Welt, die Welt aber durch das Verhältniß aller Dinge gegen jedes. Diese Relativität ist der analytische Ausdruck der synthetischen Einheit; wir werden aber durch ihre Begriffe des Inneren und Aeußeren so wenig ein bedeutendes Gesetz für das Wesen der Dinge erhalten, als durch die Verneinung und die Stetigkeit der Begriffsformen. Das schlechthin Innere eines Dinges ist sein Wesen, sein Aeußeres hingegen ist sein Zustand und der Wechsel seiner Zustände. Hier faßt unsre Erkenntniß immer nur den Wechsel der Zustände vor der Anschauung auf, das Wesen ist hingegen nur das nothwendig Vorausgesetzte in der Form der synthetischen Einheit. Wir können sie in keiner Erkenntniß unmittelbar fassen, für keine aber auch ent-

behren. Leibnitz versuchte in seiner Monadenlehre das erstere, indem er meinte, der Ausspruch des Ich im denkenden Wesen zeige ein schlechthin Inneres; wir haben dagegen gezeigt, daß dieses Ich auch nur das Verhältniß eines Dinges zu sich selbst bedeute, wo das Wesen desselben eben sowohl anderwärts vorausgesetzt wird. Fichte und Schelling versuchten umgekehrt, das Ich als bloßes Handeln, die Natur nur als Productivität fest zu halten, indem sie den Wechsel der Zustände sich selbst genug seyn ließen, also das Aeußere schlechthin in ein Inneres verwandelten, oder vielmehr ohne Inneres bestehen ließen, was aber nur durch die Dunkelheit der Sprache den Widerspruch eines Verhältnisses ohne etwas, das sich verhält, verbergen konnte. Der Schein dafür liegt vorzüglich in unsrer materiellen Weltansicht, wo das Wesen der Masse das Ununterscheidbare, Gestaltlose, ins Unendliche Theilbare ist, alle Gestalt und Einheit aber nur durch die äußere Verbindung in den Formen physischer Processe möglich wird.

4) Die Modalitat ist eigentlich das Moment des Denkens, sie nöthigt uns zur Reflexion durch die Trennung der ursprünglichen Form der Erregbarkeit als formaler Apperception von der nur zufälligen Erregung der einzelnen sinnlich materialen Erkenntniß. Dies gab den eigenthümlichen Unterschied des Denkens in den Abstufungen nur assertorischer, problematischer und apodiktischer Vorstellungen, und dieser bestimmt uns für die Bestimmung des Gegenstandes a priori den Widerstreit der Form und Materie. Die vollständige subjective Gültigkeit unsrer Erkenntniß finden wir nur dadurch, daß wir den einzelnen Gehalt des Daseyns

unter die allgemeine und nothwendige Form des Gesetzes ordnen und durch diese bestimmen. Daseyn kommt uns nur von der einzelnen Assertion des Sinnes, Nothwendigkeit nur von dem allgemeinen apodiktischen Gesetz des Verstandes, jedes entspringt aus seiner eigenen subjectiven Erkenntnißquelle, und beyder Vereinigung giebt eine der schwierigsten Ansichten vom Streite des Empirismus und Rationalismus. Die modalische Bestimmung des Gegenstandes a priori durch analytische Einheit giebt die metaphysische Verknüpfung der Existenz der Dinge, nach welcher alles Daseyn unter allgemeinen Gesetzen steht, das Allgemeine die Form in abstracto zum vollständigen Bestimmungsgrund des Einzelnen allein wirklich gegebenen Gehaltes wird.

Wo liegt da nun das Princip der objectiven Gültigkeit für unsern Geist? in der Materie oder in der Form? Allgemeine Gesetze, wie: Alle Körper sind schwer, 2+2=4, Jede Veränderung hat eine Ursach, sind diese wahr durch die allgemeine Verknüpfung ihrer Bestimmungen, so wie wir sie durch Speculation auffassen, oder nur durch eine Induction im Wesen der Dinge, eben weil jeder einzelne Fall mit ihnen zusammenstimmt? Ist jeder einzelne Körper schwer, weil die Regel gilt: alle Körper sind schwer, oder gilt die Regel grade, weil jeder einzelne schwer ist? Unvollständiger spricht sich das nämliche im Streite der Realisten und Nominalisten aus: ob dem allgemeinen Begriffe für sich, oder nur dem einzelnen Gegenstand seiner Sphäre unmittelbar, und dem Begriffe nur durch den letztern Realität zukomme? Das Erste ist rationalistische, das Andere empirische Voraussetzung. An-

wendung und Bedeutung hat der Satz, daß alle Körper schwer sind, doch nur, wenn es wirklich Körper giebt, die unter seiner Bedingung stehen; von diesen aber hat doch jeder sein eignes Daseyn, was soll nun also die Gültigkeit des nothwendigen Gesetzes für sich ohne den einzelnen wirklichen Körper bedeuten, besteht nicht vielmehr das Gesetz nur durch jene einzelnen Realiten unter ihm? Das ist auch nicht wohl möglich, wären die einzelnen Fälle erst Grund der Gültigkeit der Regel, so könnten wir nichts mit Allgemeinheit behaupten, denn unter keinem Begriff können wir die Allheit der einzelnen Dinge erschöpfen. Wir sehen aber doch sehr manche Wahrheit im Allgemeinen ein, nur darin besteht alle unsre mathematische sowohl als philosophische Speculation, nur dadurch können wir überhaupt von Nothwendigkeit sprechen. Was sollen uns dann aber jene leeren, für sich gültigen nothwendigen Formen, die Bedingungen der Existenz, die selbst nicht existiren? Eben ein solches Wesen der Dinge nennen wir Natur, in welchem die nothwendige Gesetzmäßigkeit über allem steht, und erst jedem einzelnen unter ihrer Form seine Bestimmung ertheilt. Das Wesen der Dinge scheint also hier von Naturgesetzen, von einer Ordnung nothwendiger aber leerer Formen abzuhängen, welche die obersten Bestimmungsgründe des einzelnen Daseyns sind. Ein solches Gesetz ist selbst wesenlos; aber das unabänderlich Gebietende, dem jedes Wesen unterworfen ist. Das ist es, was wir unter dem Namen Schicksal denken, und soweit wir das Wesen der Dinge als Natur erkennen, in der Gültigkeit jeder einzelnen allgemeinen Regel, kündigt sich nach der Organisation unsrer Vernunft ein unabänderliches Schick-

sal an, dem jedes wirkliche Wesen, selbst die Götter, unterworfen sind.

Dieser Widerstreit der Form und der Materie ist der nächste Grund des höchsten speculativen Dualismus in älterer Philosophie, welche zwey unabhängige Anfänge als Formprincip und als Materieprincip einander entgegengesetzt, ein gestaltloses, aber aller Gestalten empfängliches uranfängliches Seyn und ein gestaltendes Wesen. Es wäre der Triumph aller rationalistischen Philosophie, wenn sie durch ihr Formprincip alle Materie überwinden, und durch die Form allein alle Realität im Wesen der Dinge begründen könnte. Fichte wagte darin einen neuen Schritt, indem er versuchte, das Seyn herabzuwürdigen, und eine Gültigkeit dessen, dem kein Seyn zukommt, über alles Seyn zu erheben; doch er mußte den widersinnigen Gedanken selbst wieder aufgeben. Schelling meint hingegen noch, die lang vergebens gesuchte Form als Substanz in seiner absoluten Identität fest zu halten, indem er nur dem Allgemeinen und den Formen des Organismus die Realität giebt. Sobald aber die Dunkelheiten der Sprache gehoben seyn werden, wird auch hier wieder die Materie unüberwunden neben der Form erscheinen.

Wie wollen wir nun diesen Widerstreit der Materie und Form, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit dem individuellen Daseyn aufheben? Durch das obige Gesetz der objectiven Gültigkeit (§. 102.). Jeder analytische Verstand, welcher der Reflexion bedarf, kann nur zu einer analytischen Allgemeinheit seiner Gesetze, und nicht zur synthetischen Allheit seiner Anschauung gelangen; aber diese Trennung trifft nur Momente der subjectiven Gültigkeit und der Wiederbeob-

achtung. Die objective Gültigkeit der Erkenntniß gehört nur dem ungetheilten Ganzen der transcendentalen Apperception, weder der leeren Form, noch ihrer Erfüllung, sondern nur dem Ganzen der erfüllten Form. Weder die leere Form des Raumes und der Zeit, noch die bloße Erfüllung derselben durch die Empfindung, sondern nur das Ganze der erfüllten Form der mathematischen Grundanschauung ist in Beziehung auf die objective Gültigkeit, weder die Regel, noch der Fall unter der Regel in seiner Trennung von ihr, hat die objective Gültigkeit, sondern nur die ungetrennte Vereinigung von beyden in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft.

Es ist der letzte Hauptsatz, den wir über die subjective Gültigkeit der Erkenntniß fest zu stellen haben: daß alle metaphysische Verknüpfung der Existenz der Dinge, nach welcher das Allgemeine der Erklärungsgrund des Besondern wird, nur durch Abstraction erscheint, und nur Stufen der subjectiven Gültigkeit bezeichnet, ohne von objectiver Bedeutung zu seyn. Der Fehler, um dessen willen die Nothwendigkeit des Gesetzes und das Daseyn des Individuellen nicht zusammen harmoniren wollten, lag also wieder nur darin, daß wir unsre Erkenntniß in der Trennung ihrer einzelnen Theile und nicht in ihrem unmittelbaren Ganzen auf das Object bezogen. So scheinbar es ist, daß wir mit unsrer erklärenden Physik das einzelne objectiv von dem allgemeinen Gesetz als Erklärungsgrund abhängig machen, so gehört doch auch hier alle Classification einer physischen Theorie nur zu den subjectiven Abstufungen des Bewußt-

seyns, und nicht zur objectiven Bedeutung der Erkenntniß. Denn in der transcendentalen Apperception ist die Nothwendigkeit nur als Form am Einzelnen der Erfahrung, und das Einzelne ist nur in seiner Verbindung mit allem andern. Also selbst alle theoretische Wissenschaft des progressiven Systems hat es in ihren Beweisen nur mit subjectiven Begründungen zu thun, so lange sie Besonderes durch sein übergeordnetes Allgemeines bestimmt.

5) Die nur denkbaren Verbindungsformen und die Bestimmung des Gegenstandes a priori durch dieselben.

§. 111.

Das transcendentale Denken oder die Synthesis der Reflexion soll (nach §. 103.) dadurch in unsern Geist kommen, daß die vollständige Selbstbeobachtung die formale Apperception nur durch formale Bestimmungen an materialer Erkenntniß gewahr werden kann; diese formalen Bestimmungen sollen zweytens gedacht werden, (und nicht nur angeschaut,) damit die Bestimmung der transcendentalen Apperception erreicht werde, und drittens wir müssen zuerst die Formen der Synthesis so darstellen, wie sie sich zeigen, wenn wir von dem Auffassen einer materialen Erkenntniß zur Zusammenfassung mehrerer in derselben formalen Apperception fortschreiten.

Hierdurch wird als Grundverhältniß der nur denkbaren Verbindung der Unterschied der Verbindung

Ineinander, Durcheinander und Miteinander als kategorische, hypothetische und divisive Synthesis bestimmt, indem das Ganze der Erkenntniß hier die nothwendige Nebenordnung alles materialen in der ursprünglichen formalen Apperception enthält, welche wir aber nur auffassen können, indem wir erstlich die Einordnung der einzelnen materialen Erkenntniß in die Form der Einheit, dann die Abhängigkeit des einen Gehaltes vom andern, das Bestimmtseyn des Einen durch das Andere in der ursprünglichen Verbindung denken, und endlich diese Abhängigkeit der Theile in einem dynamischen Ganzen von einander als wechselseitig bestimmen.

Da wir aber dieser Verbindung uns nur denkend bewußt werden können, so müssen sich bey der Vorstellung derselben auch die andern Momente in der gedachten Erkenntniß wiederholen.

Die Wiederholung des Momentes der reinen Anschauung giebt hier die Vorstellung der Größe durch Denken, (im Gegensatz der Anschauung). Hier steht die anschauliche Verbindung als Zusammensetzung, in der das Mannichfaltige nur zufällig zusammenkommt, der nur denkbaren Synthesis der nothwendigen Verknüpfung gegenüber. Das Denken der Zusammensetzung ist die Vorstellung der Allheit, oder der gemessenen Größe, zu der als einem Ganzen der Erkenntniß wir nur gelangen können, indem wir von der Auffassung einer einzelnen materialen Erkenntniß einer benannten Einheit ausgehen, und in der Zusammenfassung mehrerer materialer Erkenntnisse der Vielheit der Theile diese als das Bedingte durch die Bedingung der Einheit als des Maaßes bestimmen.

Für die Wiederholung des Momentes der empirischen Anschauung giebt hier die Auffassung die Vorstellung einer Realität, die Zusammenfassung aber die Vorstellung der Endlichkeit oder der Beschränktheit jeder gegebenen Realität, welche Beschränktheit wir als den Widerstreit einer Realität mit der andern durch Entgegensetzung denken müssen, indem in demselben All der Realität jede einzelne die ihr widerstreitende negirt.

Für die Wiederholung des Momentes des Denkens giebt hier die Auffassung eines einzelnen Materials die Vorstellung vom Zustand eines Dinges, die Zusammenfassung mehreren Materials die Mannichfaltigkeit seiner Zustände) (oder Veränderung) und die Bestimmung gegen die transcendentale Apperception die Vorstellung seines nothwendigen Wesens. (Um die Uebereinstimmung dieser Vorstellungsarten mit der modalischen Bestimmung der intellectuellen Synthesis zu verstehen, braucht man nur die Erklärungen zu vergleichen: die Besonderheit eines Gegenstandes in Rücksicht seines Zustandes ist seine Wirklichkeit; in Rücksicht der Mannichfaltigkeit seiner Zustände überhaupt die Sphäre seiner Möglichkeit; — in Rücksicht seines Wesens seine Nothwendigkeit.)

Nach dem Unterschiede der vier Momente enthält daher unsre gedachte Erkenntniß folgende Systeme von Grundurtheilen.

1) Die empirische Anschauung giebt in unmittelbar gewissen Sätzen die Thatsachen der Erfahrung als Material für die Naturbeschreibung.

2) Die reine Anschauung giebt die demonstrirbaren Axiome der reinen Mathematik.

3) Die analytische Einheit giebt die Grundsätze der Logik.

4) Die synthetische Einheit giebt die nur deducirbaren Grundsätze der metaphysischen Naturwissenschaft.

Wir sehen sogleich auch ein, warum in der Ausführung dieser Wissenschaften das System der Wissenschaft des bloßen Denkens als Philosophie kategorisch, das der reinen Anschauung hypothetisch und das der empirischen Anschauung conjunctiv (§. 68.) ausfallen mußte. Die Wissenschaft durch bloßes Denken kann uns nämlich in ihren Grundsätzen nur in ursprünglichen materialen Bestimmungen der formalen Apperception zum Bewußtseyn kommen. Diese Grundsätze sind also nur deducirbare Erkenntnisse a priori, in welchen wir bey der materialen Bestimmung der formalen Apperception, also bey dem Momente der Auffassung in die Form stehen bleiben, welches eben das kategorische Verhältniß der Einordnung ist. Zweytens, die Mathematik erkennt anschauliche formale Bestimmungen an gegebenen Materialen der Erkenntniß, ihr Moment ist also beständig das der Zusammenfassung des einen und andern in der Form, so daß eine Bedingung der Zusammenfassung a priori als Regel vieler Zusammenfassungen gegeben ist, nach dem hypothetischen Verhältniß der Unterordnung. Drittens, die empirische Anschauung liefert ihren Gehalt für die Nebenordnung in der transcendentalen Apperception unmittelbar; ihr System muß also das conjunctive der Nebenordnung seyn, nur daß sie sich die Regel der Ver-

bindung nicht selbst geben kann, sondern sie erst von Philosophie und Mathematik erwarten muß, denen sie dagegen die Aufgaben einer theoretischen Naturwissenschaft stellt.

§. 112.

Mit den Formen der nur denkbaren Verbindung treffen wir nun auf die Grundlage des metaphysischen in der Erkenntniß, für welches wir §. 89. das Kantische System der Kategorien als das System der Grundbegriffe aufgefunden haben. Wir kommen also hiermit auf die Hauptaufgabe unsrer Deduction: nachzuweisen, warum grade dieses System von Grundbegriffen der metaphysischen Erkenntniß in unsrer gedachten Erkenntniß bestehe, und wir erhalten diese Nachweisung regelmäßig, wenn wir nur dem hier eingeleiteten Gedankengang weiter folgen.

Der Zweck des Ganzen liegt eigentlich allein in dem metaphysischen Moment des Verhältnisses, durch welches die nothwendigen Verbindungen selbst vor das denkende Bewußtseyn gebracht werden. Um aber in dieser Weise uns der nothwendigen Einheit oder des Ganzen unsrer Erkenntniß bewußt werden zu können, müssen wir die Selbstbeobachtung zum Bewußtseyn überhaupt steigern, und also auch alles anschaulich Gegebene erst denkend auffassen. Darum wiederholen sich hier alle vier Momente. Ferner unser Bewußtseyn kann in der Zeit nur ausgehen von der Auffassung eines bestimmten Gehaltes in der Erkenntniß, von da sich zur Zusammenfassung mehreren Gehaltes fortführen, und so endlich die Vorstellung eines Ganzen erreichen. Daher muß in jedem Moment

seyn 1) ein Begriff der Auffassung des Gehaltes in die formale Apperception, wodurch wir vom empirischen Bewußtseyn zum denkenden Bewußtseyn überhaupt geführt werden; 2) ein Begriff der denkenden Zusammenfassung mannichfaltigen Gehaltes; und 3) ein Begriff von der nothwendigen Bestimmung des Zusammengefaßten im Ganzen der transcendentalen Apperception. Vergleichen wir nun hiermit die Tafel der Kategorien §. 89. und genauer die Beschreibung derselben im Syst. der Metaphysik §. 31—36, so erklären sich alle besonderen Verhältnisse in ihr.

1) Durch die Größenbegriffe denken wir die reinanschaulichen Bestimmungen der Gegenstände. So wird Einheit der Begriff der denkenden Auffassung des reinanschaulich erkannten Gegenstandes; Vielheit der Begriff der Zusammenfassung mehrerer und Allheit der Begriff des aus vielem zusammengesetzten Ganzen.

2) Durch die Beschaffenheitsbegriffe denken wir die sinnesanschaulichen Bestimmungen der Gegenstände. Der als materiale Bestimmung in die formale Apperception denkend aufgefaßte anschauliche Gehalt giebt die Begriffe von Realitäten, welche wir in der denkenden Zusammenfassung durch Verneinungen von einander unterscheiden, und im Ganzen der Erkenntniß nur als beschränkte Theile zusammenordnen können.

3) Das Moment der Modalität gehört nur der Mittelbarkeit alles denkenden Bewußtseyns. Daher ist hier der Begriff der Auffassung Daseyn oder Wirklichkeit als Begriff von der Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes nur gegen die Sinnesanschauung;

der Begriff der Zusammenfassung Möglichkeit als Begriff von der Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes nur gegen die formale Apperception; der Begriff des Ganzen aber Nothwendigkeit als Begriff von der Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes gegen die Einheit der transcendentalen Apperception.

4) Die Verhältnißbegriffe müssen die nur denkbaren Verbindungen selbst denken als Verknüpfung der Existenz der Dinge in der nothwendigen Einheit des Ganzen aller Dinge. Um dahin zu gelangen, bedürfen wir erstlich ein Verhältniß der Auffassung des gegebenen Gegenstandes in die ursprüngliche formale Apperception. Dies ist das Verhältniß von Wesen und Eigenschaft (Subsistenz und Inhärenz). Die angeschauten Beschaffenheiten sind nur Eigenschaften der Wesen. Wir gelangen zur Erkenntniß der Wesen selbst, wenn wir von der empirischen Auffassung zur nothwendig bestimmten für die transcendentale Apperception durchzudringen vermögen. Wir bedürfen zweytens eines Verhältnisses der Zusammenfassung mannichfaltiger in ihren Eigenschaften erkannter Wesen zur Verknüpfung der Existenz derselben in nothwendige Einheit. Dies ist das Verhältniß von Ursach und Wirkung. Endlich das Verhältniß des Ganzen ist hier das Verhältniß der Gemeinschaft der Theile im Ganzen, welches wir nur durch die Wechselseitigkeit des vorigen als Wechselwirkung denken können.

In den Momenten der Anschauung denken wir die Allheit unmittelbar durch vielfache Wiederholung der

Einheit, die Beschränktheit durch Verneinung am Realen, weil die Form der Verbindung in die Anschauung fällt. In den Momenten des Denkens hingegen kann die Form der Verknüpfung nicht unmittelbar aufgefaßt werden, sie zeigt sich erst, indem ich das Eine zum Andern hinzusetze, in der Form des Urtheils, durch welches ich die Verknüpfung ausspreche; daher die Correlate in den Momenten des Denkens. Alle dynamische Gemeinschaft wird durch die Wechselwirkung der Wesen gedacht; aber sowohl die Wesen als die Ursachen kann ich nicht für sich, sondern nur durch das Verhältniß zu Eigenschaften und Wirkungen auffassen. In gleicher Weise kommt die modalische Bestimmung erst mittelbar zum Gehalt der Erkenntniß hinzu; daher die Wiederholung der qualitativen Entgegensetzung der Vergleichung für jede Kategorie, nämlich möglich und unmöglich, Daseyn und Nichtseyn, nothwendig und zufällig.

§. 113.

In der Tafel der Kategorien stehen nur die höchsten Abstractionen der nur denkbaren Formen der Verbindung unter den Bedingungen der vier Momente. Bey der Anwendung auf die Erkenntniß enthalten sie (Syst. d. Met. §. 36.) eigentlich zwey Verbindungsformen, nämlich die reinanschauliche Größenform der Zusammensetzung der Dinge in Zeit, Raum und Zahl, und die metaphysische Verhältnißform der Verknüpfung der Existenz der Dinge. Die Verknüpfung zur gegebenen Zusammensetzung hinzuzubringen, ist dabey dann die Sache des Denkens, denn unser Bewußt-

seyn geht von der gegebenen Anschauung aus und muß zu dieser erst die Denkform der metaphysischen Verbindung hinzubringen.

So entwickeln sich vor unserm Bewußtseyn zwey Systeme der Anwendung der Kategorien. Zunächst geht die Reflexion von der gegebenen Anschauung aus und legt die Verbindung an diese als eine formale Bestimmung des gegebenen Gehaltes der Erkenntniß. So entwickeln sich die metaphysischen Principien unsrer Naturerkenntniß. Durch das Ganze der Erfahrung erkennen wir die Sinnenwelt als das Ganze aller Gegenstände gegebener Anschauungen unter den Bedingungen der mathematischen Zusammensetzung jetzt im Denken auch noch den Gesetzen eines dynamischen Ganzen der nothwendigen Verknüpfung aller Existenz der Dinge in ihr unterworfen. So enthalten die Naturgesetze aus den mathematisch schematisirten Kategorien die Bedingungen a priori für die Möglichkeit der Erfahrung.

Geht hingegen die Reflexion nach der Ausbildung dieser Naturbegriffe von der Vorstellung der Einheit und Nothwendigkeit selbst aus, so zeigt sich diese nicht nur als Bedingung des gegebenen, sondern alles irgend zu gebenden Gehaltes der Erkenntniß, und aus dieser Selbstständigkeit der Einheits-Principien entwickelt sich dann die ideale Ansicht der Dinge.

Natur und Idee geben so die zweyerley sich oft widerstreitenden Principien, denen wir die Dinge unterordnen müssen. Beyde in Verbindung mit einander müssen wir also der Urtheilskraft für die meta-

physische Beurtheilung der Dinge vorschreiben. Daher erhalten wir hier drey Aufgaben:

1) Die Principien der Metaphysik der Natur,

2) die Principien der speculativen Ideenlehre, und

3) die regulativen Maximen für die Unterordnung unsrer Erkenntniß unter diese beyden nachzuweisen.

Zweyte Abtheilung.

Deduction der Principien für die Lehre von der Natur.

§. 114.

Für unsre jetzige Aufgabe, die metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft zu deduciren, fällt der Gedankengang ganz mit dem von §. 89. und Syst. d. Met. §. 48. 49. zusammen. Die metaphysische Naturerkenntniß ist eine formale Bestimmung an dem gegebenen Gehalt der Anschauung. Nun liegt die anschauliche Erkenntniß in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft schon nothwendig bestimmt in der Form. Bey der Ausbildung der gedachten Erkenntniß müssen sich also dem Wahrheitsgefühl die Kategorien in dieser ihrer nothwendigen Verbindung mit anschaulichen Bestimmungen als die Bedingungen der Nothwendigkeit für die Verbindung der Erfahrungen zeigen. Dadurch stellt sich also die Lehre vom mathematischen Schematismus (§. 89. b. 2.) zugleich als Deduction der Principien der Metaphysik der Natur dar, indem der Größe nach die Anwendbarkeit der Axiome der reinen Anschauung, und der Beschaffenheit nach die der Anticipationen der Wahrnehmung auf die Erfahrung metaphysisch gefordert wird; der Modalität nach die Postulate des empirischen Denkens eine bloße Folge der mittelbaren Ausbildung der gedachten Erkenntniß werden, und endlich dem Verhältniß nach die Analogien der Erfahrung als

die eigentlichen metaphysischen Kriterien gelten, welche uns die höchsten leitenden Maximen an jene Inductionen geben, vermittelst deren wir die Naturgesetze bestimmen.

In der transcendentalen Apperception muß die mathematische ursprüngliche Einheit der Zusammensetzung allen gegebenen Gehalt der Sinnesanschauung nothwendig verbinden. Dieses verbundene Ganze der Zusammensetzung aber muß nothwendig unter die nur denkbare Einheit der nothwendigen Verknüpfung aller Existenz fallen. Dieses System der metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft bringt uns daher die Verknüpfung der Existenz des unter den mathematischen Formen der Zusammensetzung gegebenen in abstracto zum Bewußtseyn, indem das Schema der Zusammensetzung, die Kategorie der Verknüpfung gehört.

§. 115.

Durch die Deduction dieser Gesetze gewinnen wir einerseits, daß wir ihre unvermeidliche Anwendung in unsern Erkenntnissen nachweisen, und andrerseits, daß wir den Fall zeigen können, auf den sich ihr Gebrauch beschränkt. Die Vernünftigkeit unsrer Erkenntniß giebt ihr durch das Gesetz einer ursprünglichen formalen Apperception durchgängige Verbindung und Nothwendigkeit, die Sinnlichkeit unsrer Vernunft läßt aber das unmittelbare Ganze ihrer Erkenntniß erst durch das Zusammenfallen mannichfaltiger materialer Erkenntnisse in die ursprüngliche formale Apperception entstehen. Indem wir uns nun durch innern Sinn und Reflexion der nothwendigen Verbindung an dem gegebenen Mannichfaltigen bewußt werden, erhalten wir diese Gesetze

der Naturnothwendigkeit. Wir antworten vermittelst unsrer Deduction erstlich denen, die auf empirische Weise den Gebrauch der Kategorien nicht gelten lassen wollen, weil sie und die Grundsätze aus ihnen nicht demonstrirt werden können, indem wir, mit Kant zu reden, ihre Gültigkeit für alle Gegenstände der Erfahrung darthun; denn wenn sie gleich nicht durch die Anschauung in unsre Erkenntniß kommen, so sind sie doch eben so ursprünglich in der Erkenntniß als die Anschauung, sie entspringen aus einem Verhältniß, unter dessen Bedingung jede uns zu gebende Anschauung steht. Zweytens aber enthalten sie doch nicht das ganze Gesetz der Einheit in unsrer Erkenntniß, sondern nur die Formen der Einheit an der sinnlichen Beschränkung unsers Erkennens; wir sehen also gegen die Meinung derer, welche mit diesen Begriffen allein das Wesen der Dinge ergründen wollen, daß ihre Gültigkeit nur auf Gegenstände der Erfahrung geht, und nur als Form zur Sinnesanschauung hinzukommen kann.

Unter diesen Gesetzen wird die vollständige nothwendige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung durch die dynamischen Grundsätze der Beharrlichkeit, der Wesen, der Bewirkung und der Wechselwirkung bestimmt; sie beruht also zuletzt auf dem Gebrauch der Kategorien, Wesen und Ursach, indem wir durch Wesen ein letztes Substrat des Seyns erhalten, an dem alles Werden sich bewegt; durch die Ursach aber auch alles Werden dem Gesetze der Nothwendigkeit unterwerfen. Da diese Kategorien das nun eigentlich sind, was durch Begriffe über die Anschauung zur Naturerkenntniß hinzukommt, so mußte alle dogmatische Speculation eigentlich auf sie ausgehen. So finden wir

diese Speculation denn auch wirklich in einem beständigen Kampfe, der bald ihren Gebrauch zu rechtfertigen, bald wieder ihn zu vermeiden sucht. Auf der einen Seite belebt ihre Vereinigung im Begriffe der Grundkräfte das letzte Ziel aller theoretischen Naturwissenschaft, auf der andern wird eben dieser Begriff als eine leere und unfruchtbare Spielerey verachtet. Wir sehen, daß jeder Versuch, Substanz und Ursach nach bloßen Begriffen durch Reflexion, oder aus bloßer Vernunft durch intellectuelle Anschauung zu behandeln, fehlschlagen muß, denn sie gehören zwar der reinen Vernunft, finden aber doch nur durch die Wahrnehmung ihre Anwendung. Indem aber doch im Begriffe der Substanz die Existenz eines Dinges im Verhältniß zur unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft überhaupt, und nicht nur im Verhältniß zur einzelnen Anschauung bestimmt gedacht wird, so mußte jeder Philosoph, der dogmatisch ein neues System aufstellen wollte, zuerst an diesen Begriff gerathen, und durch eine genaue Bestimmung desselben sein System zu begründen suchen. So fing in der neueren Philosophie Descartes seine Speculation mit einer Untersuchung der Substanz an; Spinoza legte seinem ganzen System den Begriff einer einigen und höchsten Substanz zu Grunde; Leibnitz wiederholte in seiner einfachen, vorstellenden Monade den nämlichen Begriff, und Schelling legte ebenfalls dieses, was alles ist, und in dem alles ist, als absolute Vernunft seinem System zu Grunde. Weil aber hierin gar keine Bedingung der Mannichfaltigkeit des Existirenden liegt, so mußten alle diese Versuche dadurch mißlingen, daß sie von der Einheit des denkenden Verstandes nie zur Mannichfal-

tigkeit des Sinnes hinüber kommen können, so viel sie sich auch bemühen mögen, den unmittelbaren Gebrauch des Begriffes der Ursach zu vermeiden. Nur durch die Verbindung von Ursach und Wirkung wird uns die nothwendige Vereinigung des Einen mit dem Andern in seiner Mannichfaltigkeit möglich. Diese Form läßt sich von Seiten des Verstandes aus keiner andern ableiten, ohne den Sinn aber nirgends anwenden. Wir brauchen für eine sinnlich bedingte vernünftige Erkenntniß der Welt, den vereinigten Gebrauch der beyden Begriffe von Substanz und Ursach, um so die Einheit einer Sinnenwelt durch die Wechselwirkung ihrer Substanzen zu begreifen. Daher ging denn der Skepticismus, welcher auch nur im Raisonnement aus Begriffen einen Weg zur Begründung seiner Urtheile kannte, namentlich bey Hume und Aenesidemus davon aus, daß ohne den Begriff der Ursach gar keine nothwendige Verbindung der Existenz mannichfaltiger Gegenstände zu erhalten sey, aus bloßen Begriffen sich aber nie werde einsehen lassen, wie das Daseyn eines Dinges als Wirkung von dem Daseyn eines andern davon verschiedenen, der Ursach abhängig seyn könne. Wir hingegen sehen, daß von einem Beweise in Rücksicht des Gebrauches dieser Begriffe gar nicht die Rede seyn kann; das Moment der Deduction aber, wodurch beyde in unsre Erkenntniß kommen, in der Sinnlichkeit unsrer Vernunft liegt.

Es sind also alle diese Begriffe der Naturnothwendigkeit von gegründeter unvermeidlicher Anwendung in unsrer Erkenntniß, aber nur in einem beschränkten Felde. Ihr oberster Begriff ist der einer Erscheinung, eines Gegenstandes der Sinnenwelt; sofern wir uns über

diesen erheben, erheben wir uns zugleich über diese Gesetze der Natur; dies geschieht aber, indem wir die Einheit und Nothwendigkeit unmittelbar für sich auffassen, und nicht nur als Form an dem sinnlich gegebenen Materialen.

§. 116.

Um die Beurtheilung dieses Gegensatzes auf das Bestimmteste vorzubereiten, bedürfen wir noch einer näheren Erörterung einiger Formen der Naturnothwendigkeit.

Der oberste Begriff des ganzen Systems ist der der Natur und die höchste Formel: Die Sinnenwelt ist eine Welt unter Naturgesetzen, d. h., das Daseyn der Dinge in ihr ist in durchgängiger physischer Verknüpfung durch seine metaphysische Vereinigung unter allgemeine Gesetze, denn unter Natur verstehen wir das Daseyn der Dinge nach nothwendigen und allgemeinen Gesetzen. Nach dem Wesen unsrer Vernunft kann ihr also aus sinnlicher Anschauung gar keine andere als Naturerkenntniß entstehen, denn sie giebt zu jeder Anschauung unvermeidlich die Einheit und Nothwendigkeit hinzu, und verbindet so das Ganze aller gegebenen sinnlichen Erkenntnisse unter den gleichen Gesetzen. Diese müssen sich in den Gegenständen als die Regel eines unverbrüchlichen Mechanismus ausnehmen, wo aus dem gegebenen Augenblick der Gegenwart die ganze Vergangenheit und Zukunft sich mit Nothwendigkeit berechnen läßt; denn es ist die einschränkende Bedingung unsers Wesens, daß wir dem entgegen gar keiner Erkenntniß empfänglich sind. Es ist zunächst nur die Einheit und

Ursprünglichkeit meiner Selbstthätigkeit im Erkennen, welche sich als Bestimmung des Gegenstandes a priori als Naturnothwendigkeit gleichsam in die Welt hinaus projicirt.

In Rücksicht der einzelnen Gesetze müssen wir hier vorzüglich genau den Hauptunterschied der mathematischen und dynamischen Grundsätze ins Auge fassen, von denen die ersten das Gesetz der Zusammensetzung des gegebenen Mannichfaltigen, die andern das Gesetz der Verknüpfung der Existenz der Dinge aussprechen.

Das Erste, was die Vernunft bey der Erkenntniß der Sinnenwelt zur Empfindung hinzuthat, war die mathematische Zeichnung, welche der figürlichen Synthesis der productiven Einbildungskraft gehört. Dadurch entsteht eine nothwendige Zusammensetzung der Gegenstände in Raum und Zeit, deren wir uns unter den Gesetzen der Stetigkeit, der Zahl und des Grades bewußt werden. Die dynamischen Grundsätze hingegen gehen über diese bloße Zusammensetzung der Dinge hinaus zu einer nothwendigen Verknüpfung ihrer Existenz, indem sie die Existenz der Eigenschaft mit der ihrer Substanz, in der sie ist, oder die Existenz der Wirkung mit der ihrer Ursach, durch die sie ist, verknüpfen, so daß der ganze Wechsel der Erscheinungen durch eine Wechselwirkung der Substanzen besteht, in welcher jede mit ihrer Kraft auf alle andern einfließt.

Hier ist die Art der Verbindung im einen und andern Fall sehr verschieden. Raum und Zeit sind freylich nothwendige Formen der Zusammensetzung; daß aber die Dinge im Raume gerade so neben einander stehen, wie ich sie finde, hat noch etwas Zufälliges, und kann auch anders gedacht werden; dagegen ist die voll-

ständige Nothwendigkeit erst Eigenthum der dynamischen Verknüpfung. Was ich als Ursach und Wirkung, oder als Substanz und Eigenschaft verbunden denke, hat gar keine Zufälligkeit der Verbindung mehr, sondern es wird seiner Existenz nach so vereinigt vorgestellt, daß diese Vereinigung nicht verändert werden kann, ohne vernichtet zu werden.

So findet in unsrer Erkenntniß eine vollständige nothwendige Verknüpfung nur für die Existenz der Dinge Statt, wenn ihr Daseyn einmal gegeben ist, für ihr bloßes Zusammentreffen aber nur eine mathematische Zusammensetzung. Der Magnet z. B. zieht mit Nothwendigkeit das Eisen an, welches ihm nahe gebracht wird; aber es ist zufällig für beyde, daß sie gerade neben einander zu liegen kommen. Es findet zwar allerdings eine gleichförmige und durchgängige Nothwendigkeit in den Bestimmungen der Dinge in der Natur Statt, über welcher die Zufälligkeit der Zusammensetzung aus der Erfahrung zu verschwinden scheint; denn die nothwendige Verknüpfung der Existenz der Dinge unter einander faßt alles unter ihre Gewalt, indem sie das Daseyn in der folgenden Zeit von der in der vorhergehenden abhängig macht. Es ist darin aber doch nur die Existenz der Dinge und nicht ihr Gegebenseyn selbst nothwendig verbunden, (sonst wäre überhaupt keine Veränderung möglich,) für jeden Augenblick der Zeit für sich ist das Verhältniß der Zusammensetzung, z. B. der Nebenordnung im Raume, daß Sonne, Erde und Mond gerade in diesem Augenblick in dieser Lage gegen einander stehen, doch nur etwas Zufälliges; jeder Augenblick entlehnt

hier seine Nothwendigkeit nur von etwas außer ihm, nämlich dem vorhergegangenen, durch den Zusammenhang der Existenz in beyden. Und so bleibt die Zusammensetzung der Dinge selbst im Ganzen doch etwas zufälliges, da sie in jedem Augenblick sich aus dem vorhergehenden herschreibt, keiner aber als der Anfangsaugenblick schlechthin gilt. Nur für die Berechnung verschwindet diese Zufälligkeit, indem ich irgendwo eine Gegenwart als das erste Gegebene ansehe, und nun von dieser aus mit Nothwendigkeit sowol vorwärts die Zukunft, als rückwärts die Vergangenheit bestimmen kann. Ungeachtet also der metaphysischen Verknüpfung des Wesens der Dinge unter allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, ungeachtet der physischen Verknüpfung eines jeden Gegebenen mit jedem andern, und endlich ungeachtet des nothwendigen Ablaufs jeder einmal angefangenen Begebenheit durch die Zeit: so bleibt uns doch eine Zufälligkeit in der Zusammensetzung des einen mit dem andern in derselben Zeit stehen, welche ich die Z u f ä l l i g k e i t d e r m a t h e m a t i s c h e n Z u s a m m e n s e t z u n g d e r E r s c h e i n u n g e n nenne. Ihr Grund läßt sich aus der Organisation unsrer Vernunft leicht nachweisen. Das Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit kommt aus dem Wesen der Vernunft selbst zur Erkenntniß hinzu, die Mannichfaltigkeit der Gegenstände hingegen erhalten wir nur durch die Anregung des Sinnes zur Anschauung, wo das Gesetz der Erregung und der Anordnung der empirischen Anschauungen neben einander nicht in der Vernunft, sondern in demjenigen Aeußeren liegt, was auf den Sinn wirkt; es ist also für die Vernunft subjectiv zufällig, wie in der empirischen Anschauung

der Inhalt der Erkenntniß zusammenkommt, wie das Eine hier zum Andern hinzufällt. Wodurch eben die Beschaffenheit der mathematischen Formen der Verbindung bestimmt wird, die wir oben gefunden haben, wo zwar alles, was gegeben wird, unter den Bedingungen der Zusammensetzung in Raum und Zeit stehen muß, für das Zusammenfallen des Einen zum Andern der Materie nach in einem ungetheilten Zeitmoment aber kein Gesetz in der Vernunft liegen kann; vielmehr müssen diese Formen so beschaffen seyn, daß in ihnen ein Fortschritt von einem zum andern immer weiter möglich bleibt, ohne je ein geschlossenes Ganzes zu erreichen, was sich dann in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ausdrückt. Wir erhalten also durch die Gesetze der Naturnothwendigkeit die Form einer vollständigen nothwendigen Verknüpfung aller in der Sinnenwelt w i r k l i c h g e g e b e n e n Gegenstände, aber unter der Bedingung einer jederzeit möglichen größern Erweiterung des Inbegriffs dieses wirklich Gegebenen, so daß die erste Zusammensetzung der Gegenstände in dieser Welt immer etwas Zufälliges bleibt.

Was sagt aber eigentlich diese Zufälligkeit? Die ältere Metaphysik nennt erstlich dasjenige zufällig, was nur als Folge eines andern ist; dann ist Zufälligkeit und Dependenz eines Dinges einerley, eine Wortbedeutung, die wir hier nicht suchen. Im eigentlich modalischen Gegensatz gegen das Nothwendige hingegen erklärte man: Zufällig sey dasjenige Daseyn, dessen Nichtseyn möglich ist; dagegen haben wir erinnert, der Unterschied des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen sey nur ein subjectiver der Auffassung; für die vollständige Erkenntniß des Gegenstandes sey alles mit

Nothwendigkeit bestimmt: dieser Begriff des Zufälligen bliebe also ohne Anwendung. Hier aber soll er doch Bedeutung erhalten. Für uns ist Nothwendigkeit als Kategorie die Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes durch die Einheit der transcendentalen Apperception, Zufälligkeit als ihr Correlat hingegen die Bestimmung der Existenz eines Gegenstandes nur gegen die einzelne materiale Erkenntniß. Nun fällt aber jede einzelne materiale Erkenntniß, so wie sie gegeben wird, unmittelbar in die formale Apperception, und bestimmt also ihren Gegenstand mit Nothwendigkeit; ist sie aber noch nicht gegeben, so bestimmt sie ihren Gegenstand weder zufällig, noch nothwendig; wie soll also hier noch eine Anwendung des Begriffes vom Zufälligen Statt finden? Nur dadurch, daß die Bestimmung der gegebenen materialen Erkenntniß gegen die ursprüngliche Form nur auf eine beschränkte Weise Statt findet, so daß eine beschränkte Nothwendigkeit in anderer Rücksicht als Zufälligkeit beurtheilt werden muß (und die Vorstellungsweise derselben folglich nur einen subjectiven Werth erhält). Eine solche Beschränkung drückt sich aber eben in der Stetigkeit und Unendlichkeit der rein anschaulichen Formen aus, so daß hier das Wesen der Dinge in der Natur darin zufällig bleibt, daß jedes einzelne Daseyn in einer Reihe ohne Anfang und Ende immer wieder unter der Bedingung eines andern steht. Von jedem einzelnen gegebenen Zeitpunkt aus ist die Geschichte der Welt durchaus nothwendig bestimmt, für die Zeit überhaupt aber wird sie zufällig, weil in ihr keine erste Quelle, sondern immer nur Ableitung und Abfluß gefunden wird. Doch hiermit treffen wir schon das

verbindende Glied der natürlichen und idealen Ansicht der Dinge.

§. 117.

Wir sind §. 114. mit der Deduction der Grundsätze der metaphysischen Naturwissenschaft noch nicht zu Ende gekommen, vielmehr muß die Kategorie außer der allgemeinen Zeitbestimmung, auf welche wir allein Rücksicht nahmen, noch besonders für die äußere Natur durch die reine Form des Raumes, für die innere durch das Selbstbewußtseyn a priori bestimmt seyn. Diese Verhältnisse müssen hier noch näher entwickelt werden.

Die äußern Anschauungen fallen unmittelbar in die rein anschauliche Form des Raumes zusammen; die Gegenstände derselben vereinigen sich also zu einer vollständigen mathematischen Zusammensetzung im Raume. Dem innern Sinn liegt hingegen als Form des gegebenen Mannichfaltigen der innern Anschauung nur jenes reine Selbstbewußtseyn zu Grunde, welches nicht aus der mathematischen Verbindung entspringt, sondern unmittelbar als eine eigne der Reflexion zu Grunde liegende materiale Bestimmung der unmittelbaren Erkenntniß vorkommt. Dieser Unterschied des Raumes und des reines Selbstbewußtseyns macht einen sehr bedeutenden Unterschied der äußern und innern Naturlehre, und nöthigt uns, beyde ganz aus einander zu halten. Die Gegenstände der äußern Sinne fallen ihrem Gehalte nach in den Raum, ihrer Existenz nach in die Zeit, und sind so einer durchgängigen vollständigen mathematischen Verbindung unterworfen. Hinge-

gen meine Thätigkeiten, die ich innerlich anschaue, stehen zwar auch ihrer Existenz nach unter der Bedingung der mathematischen Zusammensetzung in der Zeit, sie werden aber ihrer Materie nach nur in dem Ich des Selbstbewußtseyns ohne alle mathematische Nebenordnung vereinigt. Außer mir steht jedes Ding regelmäßig neben dem andern, und seine Theile sind einer neben dem andern im Raume nach vollständiger mathematischer Synthesis. Für den innern Sinn fehlt aber diese dem Raume entsprechende Form, die Nebenordnung des Gleichzeitigen in meinem Anschauen; Denken, Lustfühlen und Wollen hat keine zu Grunde liegende mathematische Form reiner Anschauung; daher wird die innere Natur schwerer zu beobachten und hat weniger apodiktische Gesetze, aber eben dadurch nähert sich das Innere mehr den Ideen, denn diesen ist das feindliche Princip eben die Mathematik.

Wir müssen hier den Einfluß der Mathematik in zwey entgegengesetzten Rücksichten betrachten. So eben fanden wir, daß in dem Gesetz der mathematischen Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit eine Bedingung der Zufälligkeit liege, dagegen die strenge Nothwendigkeit nur aus der dynamischen Verknüpfung der Existenz der Dinge entspringt. Hier also geben die mathematischen Formen eine Beschränkung der Naturnothwendigkeit, welche eben für die Idee so wichtig wird. Auf der andern Seite aber, wenn das Mannichfaltige einmal gegeben ist, so bestimmen die reinen Formen der Anschauung in Raume und Zeit die Erkenntniß desselben durch und durch mit solcher Nothwendig-

keit, daß wir dann die Erkenntniß vollständig gegen die transcendentale Apperception nach ursprünglichen Verhältnissen zur Vernunft ausführen können, ohne daß etwas nur Empirisches darin liegen bliebe. Dies macht dann den großen Unterschied zwischen äußerer und innerer Naturerkenntniß, erstere wird durchaus von der Mathematik beherrscht, letztere nur auf unvollständige Weise.

§. 118.

Eben weil für äußere Anschauung sowol die Existenz als das Gegebene der Gegenstände in reinen Formen zusammengefaßt wird, so sind hier die mathematischen Grundsätze der Naturnothwendigkeit von strenger Anwendung; wir erhalten hier durch die reine Bestimmung der Gegenstände im Raum eigne constitutive Grundsätze der äußern Natur, nach folgenden ersten Elementen.

Erstens für die Gegenstände der äußern Natur ist der Raum die ursprüngliche Form des gegebenen Mannichfaltigen, sie stehen also unter dem Gesetze der ausgedehnten und stetigen Größe, und fallen ins Unendliche immer weiter in theilbare Theile auseinander. Dies giebt das Gesetz der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche, für welches also hier das Moment der Deduction nachgewiesen ist. Jeder mathematische Versuch, es zu beweisen, läuft am Ende immer nur auf die subjective Verlegenheit zurück, ohne oder wider dasselbe sich eine Erfüllung des Raumes zu denken; hier sehen wir nun, wie es eben durch diese Erfüllung sich unvermeidlich gültig machen muß.

Zweytens alles mannichfaltige Reale im Raum

muß durch bloße quantitative Verschiedenheiten zu begreifen seyn, denn die Erkenntniß bestimmt sich hier mathematisch vollständig gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft; alle empirischen Qualitäten der äußern Empfindung müssen auflöslich seyn, indem sie sich auf bloße quantitative Verhältnisse der Erfüllung des Raumes und der Bewegung im Raum zurückführen. Das Daseyn der Dinge im Raum in ihrem Verhältniß gegen einander kommt auf durchaus erklärliche Verhältnisse von Zug und Stoß zurück, so daß alle anfänglich erscheinenden empirischen Qualitäten der äußern Empfindung sich in der vollendeten Naturlehre in lauter Gesetze der Bewegung auflösen.

Drittens das Reale, welches den Raum erfüllt, das Bewegliche im Raum nennen wir Materie. Die Eigenschaften der Materie, der einen relativ gegen die andere, sind also in unsrer vollendeten Erkenntniß nur quantitative Verschiedenheiten von Bewegung, Zug und Stoß, die Existenz der Materie selbst ist aber vollständig gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft bestimmt; wir erkennen also dieses Bewegliche im Raume als schlechthin beharrliche Substanz, deren Quantität in allen physischen Processen weder vermehrt noch vermindert werden kann, sondern dessen äußere Verhältnisse nur wechseln.

§. 119.

So ist die äußere Naturlehre als mathematische Physik ein in sich vollendbares, geschlossenes Ganzes, in dessen Innerm alles durchaus aus allgemeinen mathematischen Gesetzen erklärlich ist. Ganz anders aber

ist das Verhältniß der innern Erfahrung mit ihrer unvollständigen mathematischen Synthesis, welche gerade die umgekehrten Resultate giebt.

Erstens, der Gegenstand aller innern Selbstanschauung ist als innere Thätigkeit des Ich bestimmt, und das Subject derselben ist das immer sich selbst gleiche, einzelne Ich. Der Gegenstand der innern Natur hat also gar kein Mannichfaltiges außer einander als ausgedehnte Größe, sondern seine mannichfaltigen Thätigkeiten fallen doch immer in der intensiven Größe einer und derselben innern Handlung des Ich zusammen, wie wir dies für die Gesetze der Association schon voraus setzen mußten, und für die Spontaneität der Erkenntniß in der ursprünglichen formalen Apperception wieder bestätigt fanden. Das Ich als Substrat der innern Thätigkeit ist also ein einzelnes Subject, welches gar nicht als theilbar gedacht werden kann, sondern keine andere als intensive Größe des Grades seiner Vermögen hat, so daß es nicht durch Zertheilung zerstörbar, sondern nur durch Verlöschen oder allmähliches Verschwinden seines Bewußtseyns als sterblich gedacht werden kann.

Zweytens, die innern empirischen Qualitäten des Erkennens, Vorstellens, Denkens, Lustfühlens und Begehrens fallen gar nicht unter die rein anschaulichen Formen einer mathematischen Zusammensetzung; auch sie sind also nur dem Gesetze der intensiven Größe unterworfen, sonst aber unauflösliche Qualitäten, welche sich nicht auf quantitative Verschiedenheiten zurückführen lassen, an kein Erklärtwerden aus Größenverhältnissen Ansprüche machen, sondern für sich in eigenthümlicher Gültigkeit stehen bleiben. Eben dadurch,

daß das Ich dem Gesetze der ausgedehnten Größe entzogen ist, unterscheidet es sich in seinen Qualitäten als das lebendige von allem materiellen, dem todten. Denn Leben nennen wir nur die Thätigkeit aus einem innern Princip; in der Materie kommt alles aus äußeren Verhältnissen zusammen, dort giebt es kein schlechthin Inneres, selbst das Leben im Organismus ist nur Analogon des Lebens, denn auch seine Thätigkeit fließt nur aus einem geschlossenen Kreise äußerer Verhältnisse; hingegen in der Selbsterkenntniß beziehen wir alle Thätigkeiten auf dasselbe innere Wesen des Ich, dem sie gehören.

Drittens, das Ich oder der Geist ist zwar der Gegenstand aller innern Erfahrung und das einzelne Subject, welches das Substrat der Existenz in allen diesen Erscheinungen ist, die nur seine innere Thätigkeit betreffen, aber jenes eigenthümliche Verhältniß, daß das reine Selbstbewußtseyn nur als ein bloßes Gefühl meines Daseyns der Reflexion zu Grunde liegt, ohne Selbstanschauung zu seyn, macht, daß ich nur meine Thätigkeiten, aber nicht mich selbst anzuschauen im Stande bin. Daher kommt es, daß meine Existenz in der innern Natur nicht durch irgend eine sinnliche Form einer reinen Anschauung gegen die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft apodiktisch bestimmt ist, wie die der Materie, sondern neben die sinnliche Form unmittelbar in das Wesen der Vernunft fällt, und so zum Gegenstande des Glaubens wird, wie wir bald näher sehen werden. Für die Erfahrung aber, und in der Zeit ist meine Existenz keinesweges als beharrliche Substanz bestimmt, d. h., der Geist als Gegenstand der innern Erfahrung wird nicht wie die Materie als

in der Natur unvergänglich erkannt, wir erkennen ihn in der Zeit nicht als unsterblich, sondern die Einfachheit seines Wesens ist nur ein Analogon einer Organisation, d. h., einer eine Zeit hindurch dauernden Form wechselnder Substanzen, wie die Flamme eines Lichtes, die nur in der Form des Verbrennungsprocesses ihre Einheit hat, aber beständig das Verbrennende selbst wechseln läßt, wodurch sie besteht. So wird das Wesen des Geistes grade dem Vergänglichsten verglichen, das wir kennen.

§. 120.

Aus diesen drey entgegengesetzten Grundelementen entwickelt sich äußere und innere Physik jede für sich, es läßt sich daraus leicht zeigen, wie es uns unmöglich wird, die Gesetze des materiellen Daseyns, und die Gesetze des Lebens in ein System der Natur zu vereinigen. Anstatt daß wir, wie einige hoffen, dadurch das Wesen des Ewigen fest zu halten im Stande wären, würde vielmehr alles in den Formen des Endlichen erstarren, denn das Daseyn der Materie ist in der Natur weit fester gegründet als das des Geistes. Es würde noch näher gelingen, ein solches System der Natur zum ertödtenden Materialismus zu vollenden, als einen erwünschten Intellectualismus daraus herzustellen. Indifferenz von Materie und Geist führt aber eben so wenig zum Ziel, nicht dadurch kann die Vergötterung gelingen, daß Materie und Geist sich einander indifferentiiren, sondern nur dadurch, daß wir den Geist von der Materie befreyen.

Unsre Erkenntniß der Natur stellt sich unter den allgemeinsten Gesetzen der Naturnothwendigkeit nur in

zwey getrennten Systemen der äußern und innern Natur dar. Es giebt für uns eine zweyfache, ganz verschiedene Art, wie uns das Daseyn der Dinge erscheint; die eine entlehnt ihre Farben von der äußern Erfahrung, und zeigt uns die materielle Welt, die andere entlehnt ihre Farben von der innern Erfahrung, und zeigt uns die geistige Welt. Wir besitzen eine sich selbst genugsame und ganz der Mathematik unterworfene Erkenntniß der äußern Natur oder materiellen Welt. Neben dieser bildet sich unsre Selbsterkenntniß eine innere Natur des geistigen, welche aber nur durch beständige Beziehung auf das Aeußere Haltung bekommt; doch ist auf der andern Seite auch wieder die Selbsterkenntniß der Anfang alles unsers Wissens, das reine Selbstbewußtseyn war die unmittelbare materiale Bestimmung unsrer Erkenntniß, und dadurch erhalten wir noch eine Uebergangsstufe zur Erkenntniß der Materie, auf welcher diese nur nach Verhältnissen zu mir dem Geiste, also nach Gesetzen auflöslicher Qualitäten erkannt wird. Die vollendete mathematische Erkenntniß zeigt nur eine Materie im Verhältniß zur andern, hingegen die unmittelbare Erscheinung der Materie für mich in der Empfindung zeigt mir in Farbe, Ton und Duft lauter Qualitäten, welche sich so wenig als innere Qualitäten erklären lassen, eben weil diese Erkenntniß der Materie in Verhältniß zu mir noch unter den Bedingungen der innern Wahrnehmung bleibt. Bestimmter wird sich dies Verhältniß der innern und äußern Physik entwickeln, wenn wir den einzelnen Grundbegriffen in der Vergleichung folgen.

1) Der äußern Erfahrung liegt eine ursprüngliche materiale Bestimmung der formalen Apperception zu

Grunde im Raume, daher die vollständige Anwendung des Gesetzes des stetig Ausgedehnten; es ist hier nichts als äußeres Verhältniß des einen zum andern ohne Ende fort, dagegen liegt innerlich schon die Einzelnheit einer materialen Bestimmung der transcendentalen Apperception zu Grunde, so daß hier das Einzelne das erste ist.

2) Qualität ist überhaupt dasjenige, was sich aller Erklärung entzieht, denn das Reale ist gerade das im empirisch materialen Bewußtseyn unmittelbar Gegebene. Jede Erklärung ist eine synthetische Vorstellung des Einen durch das Andere; Erklärung findet also für Qualitäten gar nicht Statt, denn im Momente der Qualität gab es nur die analytische mittelbare Vorstellung des Einen durch das Andere unter der Form der Verneinung. Alle Erklärung ist daher Zusammensetzung der Größe eines gegebenen Realen, und nicht Erklärung der Qualität selbst. So eben haben wir aber die äußern Qualitäten als auflöslich den unauflöslichen innern entgegengesetzt; was soll diese Auflösung der Qualität bedeuten? Die Materie erscheint mir unmittelbar als warm und kalt, als Schall und Farbe, aber ich löse diese Qualitaten als subjective Verhältnisse auf, und erkenne objectiv anstatt ihrer nur Temperaturveränderung, oscillirende und strahlende Bewegung; ich führe also hier die Qualität physikalisch nur auf quantitative Verschiedenheit zurück, ich erhalte eine eigne Ansicht der Welt außer mir, in der ich phoronomisch nichts als äußere Verhältnisse der Lage und Bewegung im Raume, dynamisch die Erfüllung des Raumes durch das Bewegliche sehe, dieses als die Substanz der Welt anerkenne, der ich die Grundkräfte beylege. In-

nerlich hingegen geht die Erkenntniß von den Qualitäten des Empfindens, Vorstellens, Lustfühlens und Wollens aus, und bleibt auch durchaus bey ihnen stehen, ohne sie auf Größenverhältnisse reduciren zu können. Dieser Unterschied rührt eben von der vollständigen mathematischen Bestimmbarkeit der äußern Erfahrung her, für die der Raum eine quantitative apodiktische Bestimmung vom Verhältniß eines jeden in ihm Gegebenen zu jedem andern enthält. Daher diese Auflösung der äußern Qualität, die aber keine Erklärung derselben wird, sondern wo man nur dem qualitativ Verschiedenen quantitative Unterschiede an die Seite stellt, ohne dadurch die ersten aufzuheben oder aus ihnen wirklich zusammen zu setzen. Die äußere Qualität behält ihren vollen Werth, sobald ich die Materie im Verhältniß zu mir erkenne; sie wird nur aufgehoben, wo ich bloß Verhältnisse des Einen im Raume zum Andern in diesem suche. Mag also die Theorie durch extensive Größe oder die mathematische Physik sich selbst immer genug seyn, so vermag sie doch die Theorien durch intensive Größe die Erklärung in Rücksicht der Qualitäten nie mit in ihren Kreis zu ziehen, und die äußere Qualität bleibt als ein unreducirbares Mittelglied der innern und äußern Weltansicht stehen.

3) Durch die drey Gesetze der Beharrlichkeit der Wesen, der Bewirkung und der Wechselwirkung kommt alle Verbindung der Existenz und somit aller Zusammenhang der Wahrnehmungen in unsre Erfahrung. Die erste Bedingung eines solchen nothwendigen Zusammenhangs der Wahrnehmungen ist die Beharrlichkeit der Wesen, denn durch die Kategorie des Wesens wurde die Existenz überhaupt erst in Rücksicht der

transcendentalen Apperception, d. h., mit Nothwendigkeit bestimmt. Aber eben so wenig, daß etwas Wesen ist, als daß etwas schlechthin beharrlich ist, läßt sich wahrnehmen, denn im letztern Falle müßte ich durch alle Zeit beobachtet haben. Wenn ich also nicht im Stande bin, von etwas a priori zu erkennen, daß es als Wesen existirt, so ist für mich überhaupt die Erfahrung als nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unmöglich. Nun haben wir überhaupt nur die äußere und innere Anschauungsweise, nach der uns Gegenstände gegeben werden. Die innern stehen nur unter einer reinen Form der Einheit, wodurch der Wechsel im Existirenden vereinigt wird, durch welche nur die Existenz des Mannichfaltigen als verbunden bestimmt ist, das Gegebene selbst aber nur zufällig in der Wahrnehmung vorkommt. Hingegen in der äußern Anschauung fällt das mannichfaltige Gegebene als neben einander befindlich in der reinen Form des Raumes zusammen. Durch diesen Raum ist also das neben einander Befindlichseyn gegen die transcendentale Apperception und somit auch gegen die Zeit überhaupt bestimmt, wodurch sich dann das Gesetz bilden muß: das schlechthin neben einander Befindliche oder das Substrat der äußern Anschauung existirt als beharrliches Wesen. In der äußeren Erfahrung ist also Wesen gegeben, gegen welches aller Wechsel der Erscheinungen als Veränderung bloßer Inhärenzen bestimmt werden kann. Hingegen das Ich als Substrat der innern Erfahrung wird als Subject gar nicht angeschaut, sondern nur gedacht und vermittelst veränderlicher Thätigkeiten erkannt; es kommt ihm also in allen seinen erkennbaren Vermögen eine intensive Größe zu, welche

größer oder kleiner werden und sogar verschwindend gedacht werden kann. Es liegt also in der innern Anschauung gar kein Bestimmungsgrund, ob der Geist als Wesen oder nur als Inhärenz in einem andern existirt. Daher muß die Einheit der innern Erfahrung nur von dem Beharrlichen der äußern entlehnt werden, indem uns ohne dies keine Zeitbestimmung in ihr möglich würde. Wir müssen erst das Innere als mit dem Aeußeren zugleich, d. h., als mit ihm in Wechselwirkung befindlich erkennen, um dadurch Zeitbestimmung in dasselbe zu bringen. So wird also alle geistige Weltansicht in unsrer Vernunft an die Bedingung der materiellen gebunden, die ihr zu Grunde liegen muß, und an der sie nur als Correlat bestehen kann, wie wir dies denn auch in dem Verhältniß unsers innern Lebens zum Körper und darin so finden, daß jedes andere Leben nur nach Analogien mit diesem Verhältniß von uns aufgefaßt werden mag. (Aus diesem Grunde führte Kant seinen kritischen Beweis zur Widerlegung des empirischen Idealismus.)

Aus allem diesem wird also deutlich, wie unsre Metaphysik der Natur nur ausgebildet werden kann in der Ueberordnung der allgemeinen Metaphysik der Natur und der getrennten Unterordnung theils einer Metaphysik der äußern Natur, theils einer Metaphysik der innern Natur.

Die Ausbildung dieser unterordnenden Metaphysik der Natur, sowohl der äußern als der innern, und beyder im Verhältniß zu einander, wird immer die schwierigste Aufgabe in der Philosophie bleiben. Alle Principien dieser Lehren gelten als leitende Maximen jener Inductionen, durch welche wir die Erfahrungen

über die äußere Natur, über die Geschichte der Menschen, über das eigne Geistesleben ordnen. Aber nur die erste äußere Weltansicht der bewegten Massen läßt sich durch diese Inductionen in constitutiven Theorien vollständig wissenschaftlich ausbilden. Jede andere sinnlich eingeleitete Erkenntnißweise bleibt wissenschaftlich unvollständig und ungenügend, und bekommt demgemäß verhältnißmäßigen Antheil an unsern ästhetischen Beurtheilungen. Die dabey vorkommenden Abstufungen lassen sich in der sprachlichen Ausbildung unsrer Urtheile sehr schwer allgemein verständlich machen, weil sie nur nach feinen Unterschieden der Vorstellungsarten oder Weltansichten, so wie diese im Syst. d. Met. §. 59. 60., und nachher in allen Lehren der Metaphysik der äußeren und der inneren Natur angegeben sind, ausgeführt werden können, diesen Unterscheidungen von Vorstellungsarten aber immer das gemeine Vorurtheil einer Beurtheilung der Wahrheit schlechthin entgegen steht.

Dritte Abtheilung.

Deduction der Principien für die Lehre von den Ideen.

Einleitung.

§. 121.

Seitdem Kant dem Worte Idee seine alte große Bedeutung aus Platonischer Philosophie wieder gegeben hat, können wir durch dasselbe das ganze Interesse der Speculation bezeichnen. In ihrer ganzen Nachfrage nach Wahrheit, Schönheit und Güte ist Philosophie ihrem Interesse nach die Wissenschaft von den Ideen. Wir setzen diese Idee der Kategorie oder dem reinen Naturbegriffe entgegen, wir finden, daß der letztere nur zur Einsicht in die natürliche Ansicht der Dinge führe, der wir erst eine höhere ideale Ansicht überordnen; wir sehen dann das Leben in der Speculation durch den Widerstreit dieser beyden Ansichten angeregt werden, indem die Idee Freyheit neben der Natur fordert, das natürliche Wesen der Dinge nur als das Endliche, als Erscheinung für die menschliche Vernunft anerkennt, und diesem das wahre Seyn der Dinge an sich als ihr ewiges Wesen überordnet.

Wir haben nun hier behauptet, daß diese natürliche und ideale Ansicht der Dinge sich nur als zwey verschiedene Ansichten von den Gesetzen der objectiven Einheit in unserm Geiste unterscheiden. In unsrer Ver-

nunft lag Einheit und Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß als ihr erstes Gesetz; diese sollte sich in den Gesetzen der natürlichen Ansicht der Dinge so zeigen, wie sie sich vor der Reflexion an dem gegebenen Sinnlichen unsrer materiellen Erkenntniß ausspricht; in den Gesetzen der idealen Ansicht hingegen so, wie die Reflexion das Gesetz der Einheit und Nothwendigkeit rein für sich aus der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft auffaßt, so wie es als das erste und innerste Princip in der transcendentalen Apperception liegt. In Rücksicht der reinen Naturbegriffe haben wir schon die Probe gemacht, daß jene Formen der Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen wirklich in den Gesetzen der Naturnothwendigkeit erscheinen; jetzt erhalten wir die Aufgabe, auch nachzuweisen, wie die Formen unsrer idealen Ueberzeugung sich aus jenem Momente der reinen Einheit entwickeln.

Wir fordern für diese Formen der Idee gerade eben so Deduction aus dem aufgewiesenen anthropologischen Moment, wie für die Kategorien; denn nur dadurch können wir Urtheile aus Ideen rechtfertigen, und es muß sich hier so gut, wie bey den Verstandesbegriffen der Ursprung dieser Formen aus dem Wesen unsrer Vernunft nachweisen lassen. Kant mußte sich nur auf eine Deduction der Kategorien beschränken, weil er unter Deduction nicht ganz das Nämliche verstand, wie wir. Er nahm unsre anschauliche Erkenntniß als die allein für sich gesicherte an, und betrachtete alles Andere einzig von dem Standpunkte der Reflexion; hier forderte er also einen Berechtigungsgrund für jede aus bloßer Vernunft entspringende Erkenntniß, um neben jener Anschauung zu gelten. Diesen konnte er für die

Kategorien wol aufweisen, weil durch sie jene Anschauung eben erst zum Ganzen der Erfahrung wird; aber für die Ideen war sie nur sehr unvollständig zu zeigen, weil ihr Gegenstand sich in jenen Anschauungen gar nicht mehr findet. Unsre Deduction hingegen muß jede Erkenntnißweise auf gleiche Art treffen, weil wir nur subjective Ableitung aus dem Wesen der Vernunft darunter denken.

Ehe wir diese Deduction der Principien aus der Idee selbst geben, wollen wir uns erst noch näher über den Standpunkt orientiren, von dem aus sie gefaßt werden muß. Wir sagen, die Natureinheit und ihre Formen der Naturnothwendigkeit werden erhalten, indem wir die ursprüngliche formale Apperception als Bedingung des gegebenen Mannichfaltigen der materialen Erkenntniß uns zum Bewußtseyn bringen, die ideale Einheit mit ihren Ideen hingegen, indem wir das Gesetz der Einheit der transcendentalen Apperception rein für sich auffassen. Das eine Mal gehen wir gleichsam vom Mannichfaltigen aus, und ordnen ihm die Einheit über; das andere Mal hingegen fassen wir unmittelbar die nothwendige Einheit selbst auf. Hier können wir wol zeigen, daß diese beyden Ansichten für unsre Vernunft Statt finden; denn einmal erhalten wir das Material unsrer Erkenntniß nur durch den anregenden Sinn; auf der andern Seite ist aber die Einheit und Nothwendigkeit das ursprüngliche Gesetz der Vernünftigkeit, welches von jeder einzelnen Anregung durch den Sinn unabhängig für alle und jede zum Gesetz wird. Das aber müssen wir fragen: warum unterscheiden sich diese beyden Ansichten? warum zeigen sie nicht das nämliche Ziel? Warum finde ich in dem reinen Gesetz

1) Wie erkennt die Vernunft ihre eignen Schranken?

§. 122.

Kant nennt eine Erkenntnißweise immanent, wenn sie sich auf Gegenstände der Erfahrung, d. h., auf Gegenstände bezieht, deren Daseyn in einer Sinnesanschauung gegeben ist; transcendent hingegen ist ihm eine Erkenntnißweise, welche mit ihren Ansprüchen über die Gegenstände der Erfahrung hinausgeht. Sodann behauptet er, daß wir nur immanente Erkenntnisse besitzen, indem uns jedes Material unsrer Erkenntniß von der Sinnesanschauung kommt. Um rücksichtlich dessen den auch nur immanenten Gebrauch der Ideen zu bezeichnen, bedient er sich gern des Ausdrucks, sie nützen uns nichts zu einer Erweiterung unsrer Erkenntniß über die Grenzen der Erfahrung hinaus, aber sie dienen uns zur Grenzbestimmung unsers Vermögens überhaupt.

Diese letzte Ansicht theilt freylich seinen allgemeinen Fehler, daß er auch hier nur sieht, was zunächst vor der Reflexion erscheint, die negativen Formen ohne die positive Absicht, die zu Grunde liegt; sie ist aber darin doch sehr treffend, daß wir eben nur durch die Begränzung unsers eignen Wesens auf das eigenthümliche der idealen Ansicht geführt werden. In der Kantischen Schule hat diese Grenzbestimmung viele Schwierigkeiten veranlaßt, besonders durch den Streit über das Ding an sich und den transcendentalen Gegenstand. Dieses Ding an sich sollte das durchaus weder erkennbare, noch denkbare, noch vorstellbare seyn; das Räthsel war nur, worin es sich dann noch vom Nichts un-

terscheide, und wie man doch im Stande sey, Worte darüber zu machen. Konnte man es selbst nicht fassen, so mußte sein Name doch wenigstens eine leere Stelle in unsrer Erkenntnißkraft bezeichnen, über die sich aber niemand gehörig deutlich machte; Kant nicht, weil er keine Schwierigkeit bey der Sache fand, sich ihm alles von selbst verstand; die Schüler nicht, weil sie vor lauter Schwierigkeiten die Sache nicht mehr finden konnten. Diese erhält aber ihre erste Einfachheit wieder, wenn wir uns zuerst über die Selbsterkenntniß der Schranken unsers Wesens orientiren. Allein, wie ist es möglich, daß ein Wesen sich selbst als beschränkt erkenne? Ist es nicht eine alte metaphysische Regel: quodlibet ens est unum, verum, bonum atque perfectum, jedes Ding für sich hat Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit? Darauf antworten wir auch wieder ganz metaphysisch: denke ich mir irgend ein Ding, welches seine Substanz in sich selbst hat, einen Stein etwa als Krystall, als isolirt von allen übrigen Dingen, als zusammengehalten nur durch seine innere Kraft, so hat dieser, nur mit sich selbst verglichen, ohne Zweifel Einheit und Vollkommenheit; besteht hingegen ein Ding nur als eine Form wechselnder Substanzen, oder ist seine erste Kraft als Erregbarkeit an eine Receptivität von außen gebunden, so läßt sich für ein solches Ding die Isolirung von allem Aeußern auch nicht einmal in Gedanken machen; ein solches Wesen ist nur durch das Aeußere, es ist sich selbst nur ein Beschränktes. Dies letztere ist aber eben der Fall einer sinnlichen Vernunft; diese wird also auch ganz in sich selbst befangen doch die Abhängigkeit vom Aeußeren fühlen, sie wird sich selbst als endliche Vernunft erkennen. Daher ist dann

jeder sinnlichen Vernunft ein innerer Widerspruch ihres eignen Wesens klar, die eigne Form wird von dem fremden Gehalte nie erfüllt, anstatt der geschloßnen Totalität der Welt erhält sie nur Erweiterung ohne Ende fort, und vermag so die Gränzen ihres eignen Wesens selbst anzuerkennen, in der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung des Gegebenen in ihrer Erkenntniß.

2) Gränzen des Denkens und Erkennens.

§. 123.

Das Wort Denken bestimmt sich auf zweyerley Weise, einmal im Gegensatz gegen Anschauen, und dann im Gegensatz gegen Erkennen überhaupt. Anschauung war die Erkenntniß, deren ich mir unmittelbar wieder bewußt bin; gedacht war die Erkenntniß, welche ich erst mittelbar durch Reflexion in mir finde; außerdem aber setzen wir das Denkbare überhaupt noch neben das Erkennbare, indem wir alle problematische Vorstellung im Denken und Dichten, als Denken, der assertorischen Vorstellung, der Erkenntniß entgegensetzen. In beyder Rücksicht ist die Sphäre des Denkbaren die weitere. Die Anschauung ist nur Gegenstand der innern Wahrnehmung; das Denken ergänzt sie erst zu innerer Erfahrung; durch das Denken bringen wir zu dem anschaulich gegebenen Wirklichen die Formen der Nothwendigkeit hinzu. Die Erkenntniß überhaupt beschränkt sich auf dies Nothwendige; das bloße Denken überschreitet dieses in den Vorstellungen unbestimmter Möglichkeiten. In beyder Rücksicht brauchen wir nun im Deutschen das Wort Idee, um das Gebiet des

Denkens zu bezeichnen, welches über Anschauung oder Erkenntniß hinaus langt. Wir nennen eine Erkenntniß eine bloße Idee, wenn ihr Gegenstand nicht in der Anschauung nachgewiesen werden kann; wir nennen eine Vorstellung, einen Vorschlag, einen Plan, bloße Idee, wenn er unausführbar ist, oder wenigstens noch die Mittel zur Ausführung nicht vorhanden sind. Doch unterscheiden wir noch die Idee, die einen Anspruch an Realität machen kann, von der Chimäre, die keine Realität hat. Ja in dieser Bedeutung wird uns das Vermögen der Ideen grade das höchste und wichtigste in unserm Geiste, denn ihm gehört der reine Ausspruch der Selbstthätigkeit der Vernunft, und dieser gilt uns über alles wirklich Erkannte und Anschaubare, weil das innere Gesetz des Geistigen das Höchste in unsrer Welt wird.

Dies Vermögen des Denkens über die Gränzen der Anschauung oder Erkenntniß hinaus, dies Vermögen der Ideen entspringt aus dem Verhältniß der ursprünglichen Einheit der transcendentalen Apperception zum Gesetz der Zufälligkeit in der mathematischen Zusammensetzung. (§. 116.)

Alles Denken und Dichten, alles willkührliche Vorstellen, wodurch Begriff, Irrthum u. s. w. möglich wurde, hing zuöberst von der problematischen Vorstellung ab, und diese sonderte sich von der Erkenntniß durch das Vermögen zu schematisiren oder zu abstrahiren. Für diese Vorstellungsart sahen wir oben schon, (§. 58.), wie sie aus den Gesetzen der Einbildungskraft entspringt, und ihr eignes Gebiet durch die Vermögen zu combiniren und zu negiren behauptet. Hier können wir ihrer Theorie die letzte Vollendung geben.

Die aller unsrer Erkenntniß zu Grunde liegende nothwendige Einheit der Grundvorstellung faßt sich bey jeder Abstraction vor der Reflexion unvermeidlich mit auf; die wirklich gegebene Anschauung ist aber gegen diese Form nicht mit subjectiver Nothwendigkeit, sondern in Rücksicht der Regel ihrer Zusammensetzung nur subjectiv zufällig gegeben. Daher läßt hier jedesmal das Verhältniß der wirklich gegebenen Anschauung zur nothwendigen Form noch einen Spielraum für die willkührliche Vorstellungsart, *wie es sich auch noch anders denken ließe*; diesen Spielraum müssen wir also in den Momenten des gegebenen Gegenstandes, d. h., in unsrer Vorstellung der Quantität und Qualität nachweisen können, und da zeigt er sich in dem Vermögen der Combination und Negation. Die Einbildungskraft kann sich kein neues Reales zu dem Gegebenen hinzudenken, wohl aber in den rein anschaulichen Reihen der Zusammensetzung alle Veränderungen der gegebenen Ordnung und eine Wiederholung des Gegebenen ohne Ende fort, in Rücksicht der Qualität aber zu dem Gegebenen jedesmal ein Anderes überhaupt, das *Ding, welches dieses nicht ist*.

Eben so entspringt das Hinübergreifen der gedachten Erkenntniß über die Anschauung aus demselben Verhältniß. Die gedachte Erkenntniß bringt zur Anschauung nichts hinzu, als die Formen allgemeiner und nothwendiger Gesetze, welche leere Formen bleiben, bis ihnen die Anschauung den Fall der Anwendung stellt (§. 98.). Kant hatte vollkommen Recht, alle menschliche Erkenntniß für immanent zu erklären; haben wir gleich Gedankenformen, welche über das Gegebene der Anschauung hinaus gehen, so ist ihre Anwendung doch

nur durch die Anschauung möglich, und wenn es Realität in menschlicher Erkenntniß giebt, so ist diese nur durch die Anschauung gegeben. Die Welt also, welche Gegenstand unsrer Erfahrung ist, ist die einzige, von der wir auch nur Ideen haben können. So dienen die rein anschaulichen Formen nur um die Sinnesanschauung zusammenzufassen, die Gedankenformen der Kategorie, z. B. der Ursach und Wirkung, verknüpfen nur die Existenz von Gegenständen jener Anschauung, und wenn die Gedankenformen der Idee sich auch über das Gegebene der einzelnen Anschauungen erheben, so geschieht dies doch nur, um ein Ganzes derselben überhaupt zu denken, ohne sich je völlig von ihnen loszusagen, oder etwa das Uebersinnliche als eine andere Welt zu erkennen; vielmehr ist das Höchste immer nur, daß wir eine andere Ordnung derselben Welt denken. Wir denken in der Idee der Seele nur die Selbstständigkeit des Geistigen, welches als Gegenstand der innern Erfahrung gegeben ist; Welt wird das Ganze aller Gegenstände der Erfahrung, und in der Gottheit denken wir das Wesen, welches dieser Welt ihr Gesetz giebt.

Das Eigenthümliche der Ideen ist also auch hier nur das Uebergreifende der ursprünglichen Form über das Gegebene ihrer Erfüllung. Idee ist überhaupt eine Vorstellung, deren Gegenstand in keiner bestimmten Erkenntniß gegeben werden kann, und diese Ideen sind entweder ästhetische durch Combination, oder logische durch Negation. In den ästhetischen Ideen schöner Formen stellen wir nämlich die Form einer Anschauung als Fall unter einer unaussprechlichen Regel als Anschauung dar, deren Gesetz durch keinen bestimm-

ten Begriff ausgedrückt werden kann; logische Ideen hingegen sind Begriffe von einem Realen, das in keiner Anschauung gegeben werden kann, welches wir also nur als das Gegentheil alles Gegebenen überhaupt denken können. Ueber das Gegebene hinaus führt uns also einzig die Verneinung der logischen Idee, denn durch Combination können wir nur eine andere Ordnung des wirklich Gegebenen vorstellen, oder eine wirklich gegebene Combination als Fall auf eine unaussprechliche Regel beziehen, welche als solche wieder nur durch die Verneinungen der logischen Ideen angedeutet werden kann.

Erstes Kapitel.

Deduction der Tafel aller transcendentalen Ideen.

§. 124.

Transcendentale Idee nenne ich mit Kant jede besondere Form der idealen Einheit. Welche Formen der Art sich in unsrer Vernunft finden, können wir aus dem Bisherigen vollständig nachweisen. Die nothwendige Einheit der Grundvorstellung legt sich an jede Erregung unsrer Erkenntniß, kann aber, so viel oder wenig der Umfang der Anregung betragen mag, doch nie erfüllt werden. Das erste Gesetz der Einheit in unsrer Erkenntniß wird also ein Gesetz der Vollständigkeit schlechthin; hingegen die Form der Einheit an dem gegebenen Material muß immer eine Beschränkung zeigen. Durch diese Vollständigkeit stellen sich also die Formen

der Idee denen der Natur gegenüber; dies kann aber nach dem eben Bewiesenen nur durch Verneinungen geschehen. Wir können die Vollständigkeit der idealen Einheit nur durch Verneinung der Beschränkungen an den Kategorien denken.

Die oberste Form aller transcendentalen Ideen ist also die Idee der Negation der Schranken, die Idee des Absoluten, und das charakteristische der ideellen Vorstellungsweise wird Vorstellung des Realen durch verdoppelte Verneinungen.

1) Das erste Moment der Ideen ist also die Qualität. Wir suchen in der Idee die Realität schlechthin; in der Anschauung hingegen haben wir immer nur beschränkte Realitäten neben einander, so daß uns für die ideale Qualität nichts übrig bleibt, als die Idee des Absoluten, oder die Aufhebung der Schranken selbst, im unbeschränkt Realen.

2) Im Momente der Größe ist unser Verstand als analytischer Verstand dahin beschränkt, daß er das Nothwendige nur in der Allgemeinheit formaler Gesetze, und nicht in der synthetischen Allheit der Gegenstände vor der Anschauung auffassen kann. Wir stellen daher die Größe durch die Kategorie und nach der Zahlform immer als eine bestimmte Allheit vor, wo das Viele durch Einheit gemessen, und eine bestimmte Vielheit, z. B. von Zollen, Ruthen, Meilen, Erddurchmessern oder Sonnenweiten immer wieder als Einheit in einer höhern Vielheit gebraucht werden kann, ohne je an eine Allheit zu kommen, die nicht wieder als Eins in Vielem gedacht werden könnte. Für die Vollständigkeit der Idee denken wir nun diese Beschränkung aufgehoben; wir fordern im Gegensatz gegen jede endliche

Allheit absolute Totalität der Gegenstände des Weltganzen als eine Allheit, die nicht wieder als Einheit in der Vielheit gedacht werden könnte, das Ein und All der vollendeten Größe.

Wollen wir den ganzen Gegensatz der natürlichen und idealen Ansicht auf seinen einfachsten Ausdruck bringen, so finden wir diesen hier in der absoluten Vorstellung der Größe; denn das Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung führte uns eben erst zur Trennung von Naturbegriff und Idee. So stehen sich denn die Unvollendbarkeit jeder mathematischen Synthesis im Unendlichen und Stetigen und die Totalität einander entgegen, und in den Widerspruch dieser beyden löst sich jeder andere Widerspruch zwischen Kategorie und Idee auf. Die Idee fordert Totalität, aber die Natur kann anstatt dessen überall nur Unendlichkeit des Unvollendbaren aufweisen.

3) Hieraus folgt denn für die ideale Bestimmung der Modalität, daß die natürliche Ansicht der Dinge nur als absolut zufällig eine subjective Ansicht der einzelnen Vernunft vom Wesen der Dinge zeige, worin dieses nur zur Erscheinung wird, welcher aber die Idee die absolute Nothwendigkeit als das Wesen der Dinge an sich selbst entgegensetzt; denn die modalische Beschränkung unsrer Erkenntniß ist der Ursprung ihrer empirischen Wahrheit aus der subjectiven Geschichte unsrer Vernunft, diese müssen wir also für die Idee im Gesetze ihrer transcendentalen Wahrheit aufgehoben denken.

4) Die höchste Idee der Relation ist die der Freyheit; denn die Beschränkung aller Verhältnisse nach Kategorien lag in der Naturnothwendigkeit; die Idee

der Aufhebung der Naturnothwendigkeit heißt aber Freyheit.

In den Kategorien der Relation denken wir die Gemeinschaft der Dinge durch die Wechselwirkung der Wesen. Für die Idee heißt uns der Inbegriff aller Dinge die Welt, und das Gesetz ihrer Gemeinschaft die Weltordnung. Die Natur zeigt uns die Ordnung der materiellen Welt durchaus dem Gesetz der mathematischen Synthesis unterworfen, also auch durchaus im Widerspruch mit der Idee; wir können für die Idee nur eine intelligible Welt des Lebendigen (nach Ansicht der innern Natur) in Anspruch nehmen, deren Wesen wir nur als Seele, deren Kraft aber als freyen Willen denken können, und deren Ordnung endlich der Gottheit, als der absoluten Ursach im Wesen der Dinge unterworfen gedacht werden muß.

§. 125.

Mit dieser Uebersicht sprechen wir für unsre Theorie der Vernunft den Grundsatz des negativen Ursprungs der Ideen aus, welcher die erste Ansicht vom Gegensatz unsrer Lehre von den Ideen mit dem speculativen Rationalismus zeigt. Dieser will in dem Absoluten das Princip alles seines Wissens und das Thema aller Philosophie finden, von welchem sein absolutes Wissen ausgehen soll. Dagegen werden wir hier für's Erste nur den Ursprung dieser Idee selbst anführen. Allerdings ist die Idee des Absoluten die höchste Form aller transcendentalen Ideen; daß man aber in der Erkenntniß nichts mit ihr anfangen kann, daß sie sich vielmehr immer auf etwas anderes beziehen muß,

an dem sie sich erst bilden kann, das zeigt uns ihr negativer Ursprung. Weit gefehlt, daß sie der unmittelbare Quell aller Wahrheit seyn könnte, so ist sie nur ein mittelbares Produkt der Reflexion, welches wir uns erst durch den Gegensatz gegen die gegebene Realität erzeugen können. In der That, was kann an sich positiver und befreyter von Negationen seyn, als die Idee der uneingeschränkten, absoluten Realität; aber doch ist für unser Bewußtseyn eben diese Idee das Negativste, was wir denken können; wir erreichen sie nur durch verdoppelte Verneinungen, durch Negation der Schranken. Was uns einzelner Gegenstand der Anschauung werden mag, das ist immer ein Reales als beschränkter Theil aus dem Ganzen; jede positive Realität ist immer an die Schranken der Zeit gebunden, wo jedes Reale des Augenblicks ein Bedingtes ist, dessen höhere Bedingung in der Vergangenheit liegt; wollen wir uns hiervon zur Idee des Unbedingten, Uneingeschränkten erheben, so geschieht dies nur durch die Negation der Negation in einer willkührlichen Reflexion ohne alle Anschauung.

Wir wollen mit der Idee des Absoluten die Einheit aller möglichen Erfahrung und die höchste Realität fassen; indem wir aber danach ausgehen, verlassen wir alles, was uns die Anschauung zur Erkenntniß bringt, sind einzig der freyen Reflexion überlassen und bilden uns so eine bloße Idee des Gegensatzes gegen alle beschränkte und vereinzelte Realität der Anschauung. So vielfach es auch versucht worden ist, durch diese Idee allein in der Speculation etwas auszurichten, und das absolut Reale rein für sich ohne alle Beziehung auf das Beschränkte der gemeinen Erkenntniß zu fassen, so

ist doch schon das immer ein sehr übles Anzeichen gegen diese Versuche, daß selbst diejenigen, welche sich in der Erkenntniß des Absoluten auf eine eigne Anschauung berufen, doch nur negative Ausdrücke in ihrer Sprache haben, um diese Idee des absolut Realen zu bezeichnen. Wenn wir einen Gegenstand durch Anschauung kennen und ihn nun beschreiben wollen, so werden wir nicht durch Ausschließungen bestimmen, was er nicht ist, um ihn kenntlich zu machen, sondern wir beschreiben ihn positiv, wie wir ihn sahen. Wir werden von etwas Rundem nicht erst sagen, daß es weder dreyeckicht noch viereckicht sey, sondern wir sagen geradezu, daß es rund sey; wenn wir etwas Grünes nennen wollen, werden wir nicht weitläuftig beschreiben, daß es weder roth noch schwarz sey, noch irgend eine andere Farbe nicht habe, sondern wir sagen geradezu, daß es grün sey. Hingegen nur dann, wenn uns die bestimmten anschaulichen Kenntnisse eines Gegenstandes fehlen, bedienen wir uns jener Negationen, und sagen von einem Dinge, daß es weder dieses noch jenes sey, damit, wenn wir es auch nicht selbst beschreiben können, wir doch die Kenntniß desselben so nahe als möglich umschränken, und so die Verwechselung mit anderem vermeiden. Das Letztere ist dann auch das einzige Mittel, dessen sich jedermann zur Erkenntniß der Ideen bedient. Wir sagen nur, ihr Gegenstand ist das unendliche, unbeschränkte, unbedingte, absolut Reale, das Weder — noch in jeder einzelnen Unterscheidung bestimmter Dinge, ohne je angeben zu können, was es denn eigentlich sey. Wir suchen also durch diese Idee das höchste Reale unsrer Erkenntniß, so wie es der ungetrennten Einheit und Nothwendigkeit geziemte; aber wir können

uns demselben nur nähern, indem sich die Reflexion den Gegensatz gegen alles dasjenige bildet, was uns in sinnlicher Anschauung zur Erkenntniß kommt.

Zweytes Kapitel.

Das Gesetz der transcendentalen Wahrheit oder der objectiven Gültigkeit.

§. 126.

Durch den ganzen Verlauf unsrer Untersuchungen haben wir gesucht, die Lehre von der objectiven Gültigkeit unsrer Erkenntnisse auf eine neue Weise darzustellen. Schon bey der Theorie der Empfindung zeigten wir, daß die Sinnesanschauung ihren Gegenstand nicht durch das zur Empfindung Afficirende erhalte, sondern daß der Gegenstand schon gleich bey der Anschauung sey, die Empfindung ihr nur ihre subjective Gültigkeit zum Unterschied von der Einbildung gebe. Nachher fand sich, daß alle Begründung selbstthätiger Erkenntnisse in Urtheilen nur eine subjective Begründung nach der Regel einer empirischen Wahrheit sey, wobey wir nur fragen: welche Erkenntnisse sind in unsrer Vernunft? aber nicht unmittelbar: welches ist ihr Verhältniß zum erkannten Gegenstand? Zuletzt ergab sich noch, weder der nothwendigen Form, die aus der Selbstthätigkeit der Vernunft entspringt, noch dem wirklichen Gehalte, den der Sinn liefert, gehört die objective Bedeutung in unsrer Erkenntniß, sondern das Gesetz der objectiven Gültigkeit kann nur die ganze

unmittelbare Erkenntniß meiner Vernunft als transcendentale Apperception in Anspruch nehmen. Wir nannten transcendentale Wahrheit die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande; von dieser kann also nur in Rücksicht des Ganzen unsrer transcendentalen Apperception die Rede seyn. Wir wären jetzt erst im Stande, ein Urtheil über sie zu suchen.

Aus der ganzen bisherigen Untersuchung unsers Erkennens resultirt endlich eine vollständige Uebersicht des Systems von Erkenntnissen, welche in meiner Vernunft wirklich vorhanden sind, und zusammen die Einheit ihrer transcendentalen Apperception ausmachen. Wahrheit und Falschheit im Einzelnen berechnet sich subjectiv immer nur aus dem Zusammenhang des Ganzen; wir beweisen in Mathematik oder Physik, und wir zeihen uns des Irrthums im gemeinen Leben nur, indem wir das Einzelne mit dem Zusammenhang des Ganzen vergleichen; das Ganze der transcendentalen Apperception hat dann eine innere Regel der Wahrheit bey sich.

Aber eben diese ganze vollständige transcendentale Apperception können wir nun noch mit der Idee der transcendentalen Wahrheit vergleichen, und fragen: wie entsprechen ihr die Gegenstände, wie stimmt sie mit dem Gegenstande an sich überein?

Eine Vernunft mit ihrer gesammten Erkenntniß und ihrer ganzen empirischen Wahrheit läßt sich so denken, daß dieser ihrer Erkenntniß ein Seyn ihrer Gegenstände an sich entspricht, daß ihr transcendentale Wahrheit zukommt, oder so, daß ihre ganze Erkenntniß nur eine subjective Bedeutung für sie hat, daß ihr

Die aller unsrer Erkenntniß zu Grunde liegende nothwendige Einheit der Grundvorstellung faßt sich bey jeder Abstraction vor der Reflexion unvermeidlich mit auf; die wirklich gegebene Anschauung ist aber gegen diese Form nicht mit subjectiver Nothwendigkeit, sondern in Rücksicht der Regel ihrer Zusammensetzung nur subjectiv zufällig gegeben. Daher läßt hier jedesmal das Verhältniß der wirklich gegebenen Anschauung zur nothwendigen Form noch einen Spielraum für die willkührliche Vorstellungsart, wie es sich auch noch anders denken ließe; diesen Spielraum müssen wir also in den Momenten des gegebenen Gegenstandes, d. h., in unsrer Vorstellung der Quantität und Qualität nachweisen können, und da zeigt er sich in dem Vermögen der Combination und Negation. Die Einbildungskraft kann sich kein neues Reales zu dem Gegebenen hinzudenken, wohl aber in den rein anschaulichen Reihen der Zusammensetzung alle Veränderungen der gegebenen Ordnung und eine Wiederholung des Gegebenen ohne Ende fort, in Rücksicht der Qualität aber zu dem Gegebenen jedesmal ein Anderes überhaupt, das Ding, welches dieses nicht ist.

Eben so entspringt das Hinübergreifen der gedachten Erkenntniß über die Anschauung aus demselben Verhältniß. Die gedachte Erkenntniß bringt zur Anschauung nichts hinzu, als die Formen allgemeiner und nothwendiger Gesetze, welche leere Formen bleiben, bis ihnen die Anschauung den Fall der Anwendung stellt (§. 98.). Kant hatte vollkommen Recht, alle menschliche Erkenntniß für immanent zu erklären; haben wir gleich Gedankenformen, welche über das Gegebene der Anschauung hinaus gehen, so ist ihre Anwendung doch

nur durch die Anschauung möglich, und wenn es Realität in menschlicher Erkenntniß giebt, so ist diese nur durch die Anschauung gegeben. Die Welt also, welche Gegenstand unsrer Erfahrung ist, ist die einzige, von der wir auch nur Ideen haben können. So dienen die rein anschaulichen Formen nur um die Sinnesanschauung zusammenzufassen, die Gedankenformen der Kategorie, z. B. der Ursach und Wirkung, verknüpfen nur die Existenz von Gegenständen jener Anschauung, und wenn die Gedankenformen der Idee sich auch über das Gegebene der einzelnen Anschauungen erheben, so geschieht dies doch nur, um ein Ganzes derselben überhaupt zu denken, ohne sich je völlig von ihnen loszusagen, oder etwa das Uebersinnliche als eine andere Welt zu erkennen; vielmehr ist das Höchste immer nur, daß wir eine andere Ordnung derselben Welt denken. Wir denken in der Idee der Seele nur die Selbstständigkeit des Geistigen, welches als Gegenstand der innern Erfahrung gegeben ist; Welt wird das Ganze aller Gegenstände der Erfahrung, und in der Gottheit denken wir das Wesen, welches dieser Welt ihr Gesetz giebt.

Das Eigenthümliche der Ideen ist also auch hier nur das Uebergreifende der ursprünglichen Form über das Gegebene ihrer Erfüllung. Idee ist überhaupt eine Vorstellung, deren Gegenstand in keiner bestimmten Erkenntniß gegeben werden kann, und diese Ideen sind entweder ästhetische durch Combination, oder logische durch Negation. In den ästhetischen Ideen schöner Formen stellen wir nämlich die Form einer Anschauung als Fall unter einer unaussprechlichen Regel als Anschauung dar, deren Gesetz durch keinen bestimm-

ken Begriff ausgedrückt werden kann; logische Ideen hingegen sind Begriffe von einem Realen, das in keiner Anschauung gegeben werden kann, welches wir also nur als das Gegentheil alles Gegebenen überhaupt denken können. Ueber das Gegebene hinaus führt uns also einzig die Verneinung der logischen Idee, denn durch Combination können wir nur eine andere Ordnung des wirklich Gegebenen vorstellen, oder eine wirklich gegebene Combination als Fall auf eine unaussprechliche Regel beziehen, welche als solche wieder nur durch die Verneinungen der logischen Ideen angedeutet werden kann.

Erstes Kapitel.

Deduction der Tafel aller transcendentalen Ideen.

§. 124.

Transcendentale Idee nenne ich mit Kant jede besondere Form der idealen Einheit. Welche Formen der Art sich in unsrer Vernunft finden, können wir aus dem Bisherigen vollständig nachweisen. Die nothwendige Einheit der Grundvorstellung legt sich an jede Erregung unsrer Erkenntniß, kann aber, so viel oder wenig der Umfang der Anregung betragen mag, doch nie erfüllt werden. Das erste Gesetz der Einheit in unsrer Erkenntniß wird also ein Gesetz der Vollständigkeit schlechthin; hingegen die Form der Einheit an dem gegebenen Material muß immer eine Beschränkung zeigen. Durch diese Vollständigkeit stellen sich also die Formen

der Idee denen der Natur gegenüber; dies kann aber nach dem eben Bewiesenen nur durch Verneinungen geschehen. Wir können die Vollständigkeit der idealen Einheit nur durch Verneinung der Beschränkungen an den Kategorien denken.

Die oberste Form aller transcendentalen Ideen ist also die Idee der Negation der Schranken, die Idee des Absoluten, und das charakteristische der ideellen Vorstellungsweise wird Vorstellung des Realen durch verdoppelte Verneinungen.

1) Das erste Moment der Ideen ist also die Qualität. Wir suchen in der Idee die Realität schlechthin; in der Anschauung hingegen haben wir immer nur beschränkte Realitäten neben einander, so daß uns für die ideale Qualität nichts übrig bleibt, als die Idee des Absoluten, oder die Aufhebung der Schranken selbst, im unbeschränkt Realen.

2) Im Momente der Größe ist unser Verstand als analytischer Verstand dahin beschränkt, daß er das Nothwendige nur in der Allgemeinheit formaler Gesetze, und nicht in der synthetischen Allheit der Gegenstände vor der Anschauung auffassen kann. Wir stellen daher die Größe durch die Kategorie und nach der Zahlform immer als eine bestimmte Allheit vor, wo das Viele durch Einheit gemessen, und eine bestimmte Vielheit, z. B. von Zollen, Ruthen, Meilen, Erddurchmessern oder Sonnenweiten immer wieder als Einheit in einer höhern Vielheit gebraucht werden kann, ohne je an eine Allheit zu kommen, die nicht wieder als Eins in Vielem gedacht werden könnte. Für die Vollständigkeit der Idee denken wir nun diese Beschränkung aufgehoben; wir fordern im Gegensatz gegen jede endliche

an dem sie sich erst bilden kann, das zeigt uns ihr negativer Ursprung. Weit gefehlt, daß sie der unmittelbare Quell aller Wahrheit seyn könnte, so ist sie nur ein mittelbares Produkt der Reflexion, welches wir uns erst durch den Gegensatz gegen die gegebene Realität erzeugen können. In der That, was kann an sich positiver und befreyter von Negationen seyn, als die Idee der uneingeschränkten, absoluten Realität; aber doch ist für unser Bewußtseyn eben diese Idee das Negativste, was wir denken können; wir erreichen sie nur durch verdoppelte Verneinungen, durch Negation der Schranken. Was uns einzelner Gegenstand der Anschauung werden mag, das ist immer ein Reales als beschränkter Theil aus dem Ganzen; jede positive Realität ist immer an die Schranken der Zeit gebunden, wo jedes Reale des Augenblicks ein Bedingtes ist, dessen höhere Bedingung in der Vergangenheit liegt; wollen wir uns hiervon zur Idee des Unbedingten, Uneingeschränkten erheben, so geschieht dies nur durch die Negation der Negation in einer willkührlichen Reflexion ohne alle Anschauung.

Wir wollen mit der Idee des Absoluten die Einheit aller möglichen Erfahrung und die höchste Realität fassen; indem wir aber danach ausgehen, verlassen wir alles, was uns die Anschauung zur Erkenntniß bringt, sind einzig der freyen Reflexion überlassen und bilden uns so eine bloße Idee des Gegensatzes gegen alle beschränkte und vereinzelte Realität der Anschauung. So vielfach es auch versucht worden ist, durch diese Idee allein in der Speculation etwas auszurichten, und das absolut Reale rein für sich ohne alle Beziehung auf das Beschränkte der gemeinen Erkenntniß zu fassen, so

ist doch schon das immer ein sehr übles Anzeichen gegen diese Versuche, daß selbst diejenigen, welche sich in der Erkenntniß des Absoluten auf eine eigne Anschauung berufen, doch nur negative Ausdrücke in ihrer Sprache haben, um diese Idee des absolut Realen zu bezeichnen. Wenn wir einen Gegenstand durch Anschauung kennen und ihn nun beschreiben wollen, so werden wir nicht durch Ausschließungen bestimmen, was er nicht ist, um ihn kenntlich zu machen, sondern wir beschreiben ihn positiv, wie wir ihn sahen. Wir werden von etwas Rundem nicht erst sagen, daß es weder dreyeckicht noch viereckicht sey, sondern wir sagen geradezu, daß es rund sey; wenn wir etwas Grünes nennen wollen, werden wir nicht weitläuftig beschreiben, daß es weder roth noch schwarz sey, noch irgend eine andere Farbe nicht habe, sondern wir sagen geradezu, daß es grün sey. Hingegen nur dann, wenn uns die bestimmten anschaulichen Kenntnisse eines Gegenstandes fehlen, bedienen wir uns jener Negationen, und sagen von einem Dinge, daß es weder dieses noch jenes sey, damit, wenn wir es auch nicht selbst beschreiben können, wir doch die Kenntniß desselben so nahe als möglich umschränken, und so die Verwechselung mit anderem vermeiden. Das Letztere ist dann auch das einzige Mittel, dessen sich jedermann zur Erkenntniß der Ideen bedient. Wir sagen nur, ihr Gegenstand ist das unendliche, unbeschränkte, unbedingte, absolut Reale, das Weder — noch in jeder einzelnen Unterscheidung bestimmter Dinge, ohne je angeben zu können, was es denn eigentlich sey. Wir suchen also durch diese Idee das höchste Reale unsrer Erkenntniß, so wie es der ungetrennten Einheit und Nothwendigkeit geziemte; aber wir können

uns demselben nur nähern, indem sich die Reflexion den Gegensatz gegen alles dasjenige bildet, was uns in sinnlicher Anschauung zur Erkenntniß kommt.

Zweytes Kapitel.

Das Gesetz der transcendentalen Wahrheit oder der objectiven Gültigkeit.

§. 126.

Durch den ganzen Verlauf unsrer Untersuchungen haben wir gesucht, die Lehre von der objectiven Gültigkeit unsrer Erkenntnisse auf eine neue Weise darzustellen. Schon bey der Theorie der Empfindung zeigten wir, daß die Sinnesanschauung ihren Gegenstand nicht durch das zur Empfindung Afficirende erhalte, sondern daß der Gegenstand schon gleich bey der Anschauung sey, die Empfindung ihr nur ihre subjective Gültigkeit zum Unterschied von der Einbildung gebe. Nachher fand sich, daß alle Begründung selbstthätiger Erkenntnisse in Urtheilen nur eine subjective Begründung nach der Regel einer empirischen Wahrheit sey, wobey wir nur fragen: welche Erkenntnisse sind in unsrer Vernunft? aber nicht unmittelbar: welches ist ihr Verhältniß zum erkannten Gegenstand? Zuletzt ergab sich noch, weder der nothwendigen Form, die aus der Selbstthätigkeit der Vernunft entspringt, noch dem wirklichen Gehalte, den der Sinn liefert, gehört die objective Bedeutung in unsrer Erkenntniß, sondern das Gesetz der objectiven Gültigkeit kann nur die ganze

unmittelbare Erkenntniß meiner Vernunft als transcendentale Apperception in Anspruch nehmen. Wir nannten transcendentale Wahrheit die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande; von dieser kann also nur in Rücksicht des Ganzen unsrer transcendentalen Apperception die Rede seyn. Wir wären jetzt erst im Stande, ein Urtheil über sie zu suchen.

Aus der ganzen bisherigen Untersuchung unsers Erkennens resultirt endlich eine vollständige Uebersicht des Systems von Erkenntnissen, welche in meiner Vernunft wirklich vorhanden sind, und zusammen die Einheit ihrer transcendentalen Apperception ausmachen. Wahrheit und Falschheit im Einzelnen berechnet sich subjectiv immer nur aus dem Zusammenhang des Ganzen; wir beweisen in Mathematik oder Physik, und wir zeihen uns des Irrthums im gemeinen Leben nur, indem wir das Einzelne mit dem Zusammenhang des Ganzen vergleichen; das Ganze der transcendentalen Apperception hat dann eine innere Regel der Wahrheit bey sich.

Aber eben diese ganze vollständige transcendentale Apperception können wir nun noch mit der Idee der transcendentalen Wahrheit vergleichen, und fragen: wie entsprechen ihr die Gegenstände, wie stimmt sie mit dem Gegenstande an sich überein?

Eine Vernunft mit ihrer gesammten Erkenntniß und ihrer ganzen empirischen Wahrheit läßt sich so denken, daß dieser ihrer Erkenntniß ein Seyn ihrer Gegenstände an sich entspricht, daß ihr transcendentale Wahrheit zukommt, oder so, daß ihre ganze Erkenntniß nur eine subjective Bedeutung für sie hat, daß ihr

an sich kein Gegenstand entspricht, daß sie nur Schein ist. Gleichsam in der Mitte zwischen diesen beyden Voraussetzungen, liegt dann noch die dritte, daß die Gegenstände der Erkenntnißweise einer Vernunft nur Erscheinungen sind. Eine solche Vernunft erkennt das wahre Wesen der Dinge; aber nicht so, wie sie an sich sind, sondern nur unter gewissen, ihrem Wesen unvermeidlichen subjectiven Beschränkungen. Gesetzt, unsre gesunde Anschauung der Dinge wäre eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, so ist Traum und Einbildung nur Schein; die Anschauung des Gelbsüchtigen hingegen, der an die Farbe in seinem Auge subjectiv gebunden ist, von der er sich nicht los machen kann, ist Erscheinung; oder wer nach Platons Bild an der Wand einer Höhle nur die Schatten der Dinge zu sehen vermag, die außen an ihr vorübergehen, dem erscheinen diese, aber er sieht sie nicht, wie sie an sich sind.

Die Frage nach der objectiven Gültigkeit unsrer Erkenntniß läßt sich also aussprechen: Hat unsre Erkenntniß transcendentale Wahrheit oder nicht? und wenn das Erstere ist, erkennen wir die Dinge rein nach ihrem Wesen an sich, oder nach einer beschränkten Erscheinungsweise? Die Antwort hierauf wird am einleuchtendsten gegeben, wenn wir zuerst nachweisen: unsre Erkenntniß zeigt uns die Dinge nicht unmittelbar, wie sie an sich sind; nachher aber die Frage aufwerfen, ist sie also Schein, oder zeigt sie Erscheinungen?

§. 127.

Die unbesorgte Voraussetzung der ersten Meinung, daß uns eine Erkenntniß mit transcendentaler Wahrheit

der Dinge, wie sie an sich sind, zu Gebote stehe, war das Princip alles speculativen Dogmatismus; diesem trat seit langer Zeit der Zweifel der Skeptiker entgegen, ob sich auch überhaupt objective Gültigkeit bey unsern Speculationen finde. Kant aber war der Erste, welcher für den dritten Fall kritisch die Selbsterkenntniß der Schranken unsrer Vernunft an die Spitze seiner Speculationen stellte. Er zeigte weitläuftig, wie wenig wir uns dem Wesen der Dinge an sich nähern können, wie sehr wir uns mit Erscheinungen begnügen müssen, und fand mit dieser Lehre vielen Beyfall; nach und nach aber wichen die Nachfolger wieder davon ab, und Schelling kehrte, sicher gemacht durch die Verwerfung aller reflectirten Speculation, ganz zur ersten dogmatischen Ansicht zurück. Mit seinem ersten Eintritt in die Speculation übersieht er alle Schwierigkeiten der Skeptiker und Kritiker, will nur von absolutem Wissen, von Erkenntniß der Dinge an sich in der Philosophie wissen; sein erstes Thema ist Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstand, und sein erster Satz ein Versuch, das Gesetz derselben auszusprechen. Er nennt das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstand, das des Subjectiven und Objectiven, und die erste unbefangene Voraussetzung seiner ganzen Lehre ist, daß es mit jener Uebereinstimmung (mit der ewigen Copula) seine vollkommne Richtigkeit habe; er ist nur bemüht, diese unbezweifelte Uebereinstimmung in ein Gesetz zu fassen, welches er anfangs Indifferenz des Subjectiven und Objectiven nannte, (System der Philosophie §. 1.) nachher aber ausspricht: wahres Seyn und sich selbst erkennen ist eins und dasselbe ohne Gegensatz. (Verhältniß der Naturphilosophie zu Fichtes

die aller unsrer Erkenntniß zu Grunde liegende nothwendige Einheit der Grundvorstellung faßt sich bey jeder Abstraction vor der Reflexion unvermeidlich mit auf; die wirklich gegebene Anschauung ist aber gegen diese Form nicht mit subjectiver Nothwendigkeit, sondern in Rücksicht der Regel ihrer Zusammensetzung nur subjectiv zufällig gegeben. Daher läßt hier jedesmal das Verhältniß der wirklich gegebenen Anschauung zur nothwendigen Form noch einen Spielraum für die willkührliche Vorstellungsart, *wie es sich auch noch anders denken ließe*; diesen Spielraum müssen wir also in den Momenten des gegebenen Gegenstandes, d. h., in unsrer Vorstellung der Quantität und Qualität nachweisen können, und da zeigt er sich in dem Vermögen der Combination und Negation. Die Einbildungskraft kann sich kein neues Reales zu dem Gegebenen hinzudenken, wohl aber in den rein anschaulichen Reihen der Zusammensetzung alle Veränderungen der gegebenen Ordnung und eine Wiederholung des Gegebenen ohne Ende fort, in Rücksicht der Qualität aber zu dem Gegebenen jedesmal ein Anderes überhaupt, *das Ding, welches dieses nicht ist*.

Eben so entspringt das Hinübergreifen der gedachten Erkenntniß über die Anschauung aus demselben Verhältniß. Die gedachte Erkenntniß bringt zur Anschauung nichts hinzu, als die Formen allgemeiner und nothwendiger Gesetze, welche leere Formen bleiben, bis ihnen die Anschauung den Fall der Anwendung stellt (§. 98.). Kant hatte vollkommen Recht, alle menschliche Erkenntniß für immanent zu erklären; haben wir gleich Gedankenformen, welche über das Gegebene der Anschauung hinaus gehen, so ist ihre Anwendung doch

nur durch die Anschauung möglich, und wenn es Realität in menschlicher Erkenntniß giebt, so ist diese nur durch die Anschauung gegeben. Die Welt also, welche Gegenstand unsrer Erfahrung ist, ist die einzige, von der wir auch nur Ideen haben können. So dienen die rein anschaulichen Formen nur um die Sinnesanschauung zusammenzufassen, die Gedankenformen der Kategorie, z. B. der Ursach und Wirkung, verknüpfen nur die Existenz von Gegenständen jener Anschauung, und wenn die Gedankenformen der Idee sich auch über das Gegebene der einzelnen Anschauungen erheben, so geschieht dies doch nur, um ein Ganzes derselben überhaupt zu denken, ohne sich je völlig von ihnen loszusagen, oder etwa das Uebersinnliche als eine andere Welt zu erkennen; vielmehr ist das Höchste immer nur, daß wir eine andere Ordnung derselben Welt denken. Wir denken in der Idee der Seele nur die Selbstständigkeit des Geistigen, welches als Gegenstand der innern Erfahrung gegeben ist; Welt wird das Ganze aller Gegenstände der Erfahrung, und in der Gottheit denken wir das Wesen, welches dieser Welt ihr Gesetz giebt.

Das Eigenthümliche der Ideen ist also auch hier nur das Uebergreifende der ursprünglichen Form über das Gegebene ihrer Erfüllung. Idee ist überhaupt eine Vorstellung, deren Gegenstand in keiner bestimmten Erkenntniß gegeben werden kann, und diese Ideen sind entweder ästhetische durch Combination, oder logische durch Negation. In den ästhetischen Ideen schöner Formen stellen wir nämlich die Form einer Anschauung als Fall unter einer unaussprechlichen Regel als Anschauung dar, deren Gesetz durch keinen bestimm-

ten Begriff ausgedrückt werden kann; logische Ideen hingegen sind Begriffe von einem Realen, das in keiner Anschauung gegeben werden kann, welches wir also nur als das Gegentheil alles Gegebenen überhaupt denken können. Ueber das Gegebene hinaus führt uns also einzig die Verneinung der logischen Idee, denn durch Combination können wir nur eine andere Ordnung des wirklich Gegebenen vorstellen, oder eine wirklich gegebene Combination als Fall auf eine unaussprechliche Regel beziehen, welche als solche wieder nur durch die Verneinungen der logischen Ideen angedeutet werden kann.

Erstes Kapitel.

Deduction der Tafel aller transcendentalen Ideen.

§. 124.

Transcendentale Idee nenne ich mit Kant jede besondere Form der idealen Einheit. Welche Formen der Art sich in unsrer Vernunft finden, können wir aus dem Bisherigen vollständig nachweisen. Die nothwendige Einheit der Grundvorstellung legt sich an jede Erregung unsrer Erkenntniß, kann aber, so viel oder wenig der Umfang der Anregung betragen mag, doch nie erfüllt werden. Das erste Gesetz der Einheit in unsrer Erkenntniß wird also ein Gesetz der Vollständigkeit schlechthin; hingegen die Form der Einheit an dem gegebenen Material muß immer eine Beschränkung zeigen. Durch diese Vollständigkeit stellen sich also die Formen

der Idee denen der Natur gegenüber; dies kann aber nach dem eben Bewiesenen nur durch Verneinungen geschehen. Wir können die Vollständigkeit der idealen Einheit nur durch Verneinung der Beschränkungen an den Kategorien denken.

Die oberste Form aller transcendentalen Ideen ist also die Idee der Negation der Schranken, die Idee des Absoluten, und das charakteristische der ideellen Vorstellungsweise wird Vorstellung des Realen durch verdoppelte Verneinungen.

1) Das erste Moment der Ideen ist also die Qualität. Wir suchen in der Idee die Realität schlechthin; in der Anschauung hingegen haben wir immer nur beschränkte Realitäten neben einander, so daß uns für die ideale Qualität nichts übrig bleibt, als die Idee des Absoluten, oder die Aufhebung der Schranken selbst, im unbeschränkt Realen.

2) Im Momente der Größe ist unser Verstand als analytischer Verstand dahin beschränkt, daß er das Nothwendige nur in der Allgemeinheit formaler Gesetze, und nicht in der synthetischen Allheit der Gegenstände vor der Anschauung auffassen kann. Wir stellen daher die Größe durch die Kategorie und nach der Zahlform immer als eine bestimmte Allheit vor, wo das Viele durch Einheit gemessen, und eine bestimmte Vielheit, z. B. von Zollen, Ruthen, Meilen, Erddurchmessern oder Sonnenweiten immer wieder als Einheit in einer höhern Vielheit gebraucht werden kann, ohne je an eine Allheit zu kommen, die nicht wieder als Eins in Vielem gedacht werden könnte. Für die Vollständigkeit der Idee denken wir nun diese Beschränkung aufgehoben; wir fordern im Gegensatz gegen jede endliche

Allheit absolute Totalität der Gegenstände des Weltganzen als eine Allheit, die nicht wieder als Einheit in der Vielheit gedacht werden könnte, das Ein und All der vollendeten Größe.

Wollen wir den ganzen Gegensatz der natürlichen und idealen Ansicht auf seinen einfachsten Ausdruck bringen, so finden wir diesen hier in der absoluten Vorstellung der Größe; denn das Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung führte uns eben erst zur Trennung von Naturbegriff und Idee. So stehen sich denn die Unvollendbarkeit jeder mathematischen Synthesis im Unendlichen und Stetigen und die Totalität einander entgegen, und in den Widerspruch dieser beyden löst sich jeder andere Widerspruch zwischen Kategorie und Idee auf. Die Idee fordert Totalität, aber die Natur kann anstatt dessen überall nur Unendlichkeit des Unvollendbaren aufweisen.

3) Hieraus folgt denn für die ideale Bestimmung der Modalität, daß die natürliche Ansicht der Dinge nur als absolut zufällig eine subjective Ansicht der einzelnen Vernunft vom Wesen der Dinge zeige, worin dieses nur zur Erscheinung wird, welcher aber die Idee die absolute Nothwendigkeit als das Wesen der Dinge an sich selbst entgegensetzt; denn die modalische Beschränkung unsrer Erkenntniß ist der Ursprung ihrer empirischen Wahrheit aus der subjectiven Geschichte unsrer Vernunft, diese müssen wir also für die Idee im Gesetze ihrer transcendentalen Wahrheit aufgehoben denken.

4) Die höchste Idee der Relation ist die der Freyheit; denn die Beschränkung aller Verhältnisse nach Kategorien lag in der Naturnothwendigkeit; die Idee

der Aufhebung der Naturnothwendigkeit heißt aber Freyheit.

In den Kategorien der Relation denken wir die Gemeinschaft der Dinge durch die Wechselwirkung der Wesen. Für die Idee heißt uns der Inbegriff aller Dinge die Welt, und das Gesetz ihrer Gemeinschaft die Weltordnung. Die Natur zeigt uns die Ordnung der materiellen Welt durchaus dem Gesetz der mathematischen Synthesis unterworfen, also auch durchaus im Widerspruch mit der Idee; wir können für die Idee nur eine intelligible Welt des Lebendigen (nach Ansicht der innern Natur) in Anspruch nehmen, deren Wesen wir nur als Seele, deren Kraft aber als freyen Willen denken können, und deren Ordnung endlich der Gottheit, als der absoluten Ursach im Wesen der Dinge unterworfen gedacht werden muß.

§. 125.

Mit dieser Uebersicht sprechen wir für unsre Theorie der Vernunft den Grundsatz des negativen Ursprungs der Ideen aus, welcher die erste Ansicht vom Gegensatz unsrer Lehre von den Ideen mit dem speculativen Rationalismus zeigt. Dieser will in dem Absoluten das Princip alles seines Wissens und das Thema aller Philosophie finden, von welchem sein absolutes Wissen ausgehen soll. Dagegen werden wir hier für's Erste nur den Ursprung dieser Idee selbst anführen. Allerdings ist die Idee des Absoluten die höchste Form aller transcendentalen Ideen; daß man aber in der Erkenntniß nichts mit ihr anfangen kann, daß sie sich vielmehr immer auf etwas anderes beziehen muß,

an dem sie sich erst bilden kann, das zeigt uns ihr negativer Ursprung. Weit gefehlt, daß sie der unmittelbare Quell aller Wahrheit seyn könnte, so ist sie nur ein mittelbares Produkt der Reflexion, welches wir uns erst durch den Gegensatz gegen die gegebene Realität erzeugen können. In der That, was kann an sich positiver und befreyter von Negationen seyn, als die Idee der uneingeschränkten, absoluten Realität; aber doch ist für unser Bewußtseyn eben diese Idee das Negativste, was wir denken können; wir erreichen sie nur durch verdoppelte Verneinungen, durch Negation der Schranken. Was uns einzelner Gegenstand der Anschauung werden mag, das ist immer ein Reales als beschränkter Theil aus dem Ganzen; jede positive Realität ist immer an die Schranken der Zeit gebunden, wo jedes Reale des Augenblicks ein Bedingtes ist, dessen höhere Bedingung in der Vergangenheit liegt; wollen wir uns hiervon zur Idee des Unbedingten, Uneingeschränkten erheben, so geschieht dies nur durch die Negation der Negation in einer willkührlichen Reflexion ohne alle Anschauung.

Wir wollen mit der Idee des Absoluten die Einheit aller möglichen Erfahrung und die höchste Realität fassen; indem wir aber danach ausgehen, verlassen wir alles, was uns die Anschauung zur Erkenntniß bringt, sind einzig der freyen Reflexion überlassen und bilden uns so eine bloße Idee des Gegensatzes gegen alle beschränkte und vereinzelte Realität der Anschauung. So vielfach es auch versucht worden ist, durch diese Idee allein in der Speculation etwas auszurichten, und das absolut Reale rein für sich ohne alle Beziehung auf das Beschränkte der gemeinen Erkenntniß zu fassen, so

ist doch schon das immer ein sehr übles Anzeichen gegen diese Versuche, daß selbst diejenigen, welche sich in der Erkenntniß des Absoluten auf eine eigne Anschauung berufen, doch nur negative Ausdrücke in ihrer Sprache haben, um diese Idee des absolut Realen zu bezeichnen. Wenn wir einen Gegenstand durch Anschauung kennen und ihn nun beschreiben wollen, so werden wir nicht durch Ausschließungen bestimmen, was er nicht ist, um ihn kenntlich zu machen, sondern wir beschreiben ihn positiv, wie wir ihn sahen. Wir werden von etwas Rundem nicht erst sagen, daß es weder dreyeckicht noch viereckicht sey, sondern wir sagen geradezu, daß es rund sey; wenn wir etwas Grünes nennen wollen, werden wir nicht weitläuftig beschreiben, daß es weder roth noch schwarz sey, noch irgend eine andere Farbe nicht habe, sondern wir sagen geradezu, daß es grün sey. Hingegen nur dann, wenn uns die bestimmten anschaulichen Kenntnisse eines Gegenstandes fehlen, bedienen wir uns jener Negationen, und sagen von einem Dinge, daß es weder dieses noch jenes sey, damit, wenn wir es auch nicht selbst beschreiben können, wir doch die Kenntniß desselben so nahe als möglich umschränken, und so die Verwechselung mit anderem vermeiden. Das Letztere ist dann auch das einzige Mittel, dessen sich jedermann zur Erkenntniß der Ideen bedient. Wir sagen nur, ihr Gegenstand ist das unendliche, unbeschränkte, unbedingte, absolut Reale, das Weder — noch in jeder einzelnen Unterscheidung bestimmter Dinge, ohne je angeben zu können, was es denn eigentlich sey. Wir suchen also durch diese Idee das höchste Reale unsrer Erkenntniß, so wie es der ungetrennten Einheit und Nothwendigkeit geziemte; aber wir können

uns demselben nur nähern, indem sich die Reflexion den Gegensatz gegen alles dasjenige bildet, was uns in sinnlicher Anschauung zur Erkenntniß kommt.

Zweytes Kapitel.

Das Gesetz der transcendentalen Wahrheit oder der objectiven Gültigkeit.

§. 126.

Durch den ganzen Verlauf unsrer Untersuchungen haben wir gesucht, die Lehre von der objectiven Gültigkeit unsrer Erkenntnisse auf eine neue Weise darzustellen. Schon bey der Theorie der Empfindung zeigten wir, daß die Sinnesanschauung ihren Gegenstand nicht durch das zur Empfindung Afficirende erhalte, sondern daß der Gegenstand schon gleich bey der Anschauung sey, die Empfindung ihr nur ihre subjective Gültigkeit zum Unterschied von der Einbildung gebe. Nachher fand sich, daß alle Begründung selbstthätiger Erkenntnisse in Urtheilen nur eine subjective Begründung nach der Regel einer empirischen Wahrheit sey, wobey wir nur fragen: welche Erkenntnisse sind in unsrer Vernunft? aber nicht unmittelbar: welches ist ihr Verhältniß zum erkannten Gegenstand? Zuletzt ergab sich noch, weder der nothwendigen Form, die aus der Selbstthätigkeit der Vernunft entspringt, noch dem wirklichen Gehalte, den der Sinn liefert, gehört die objective Bedeutung in unsrer Erkenntniß, sondern das Gesetz der objectiven Gültigkeit kann nur die ganze

unmittelbare Erkenntniß meiner Vernunft als transcendentale Apperception in Anspruch nehmen. Wir nannten transcendentale Wahrheit die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande; von dieser kann also nur in Rücksicht des Ganzen unsrer transcendentalen Apperception die Rede seyn. Wir wären jetzt erst im Stande, ein Urtheil über sie zu suchen.

Aus der ganzen bisherigen Untersuchung unsers Erkennens resultirt endlich eine vollständige Uebersicht des Systems von Erkenntnissen, welche in meiner Vernunft wirklich vorhanden sind, und zusammen die Einheit ihrer transcendentalen Apperception ausmachen. Wahrheit und Falschheit im Einzelnen berechnet sich subjectiv immer nur aus dem Zusammenhang des Ganzen; wir beweisen in Mathematik oder Physik, und wir zeihen uns des Irrthums im gemeinen Leben nur, indem wir das Einzelne mit dem Zusammenhang des Ganzen vergleichen; das Ganze der transcendentalen Apperception hat dann eine innere Regel der Wahrheit bey sich.

Aber eben diese ganze vollständige transcendentale Apperception können wir nun noch mit der Idee der transcendentalen Wahrheit vergleichen, und fragen: wie entsprechen ihr die Gegenstände, wie stimmt sie mit dem Gegenstande an sich überein?

Eine Vernunft mit ihrer gesammten Erkenntniß und ihrer ganzen empirischen Wahrheit läßt sich so denken, daß dieser ihrer Erkenntniß ein Seyn ihrer Gegenstände an sich entspricht, daß ihr transcendentale Wahrheit zukommt, oder so, daß ihre ganze Erkenntniß nur eine subjective Bedeutung für sie hat, daß ihr

an sich kein Gegenstand entspricht, daß sie nur Schein ist. Gleichsam in der Mitte zwischen diesen beyden Voraussetzungen, liegt dann noch die dritte, daß die Gegenstände der Erkenntnißweise einer Vernunft nur Erscheinungen sind. Eine solche Vernunft erkennt das wahre Wesen der Dinge; aber nicht so, wie sie an sich sind, sondern nur unter gewissen, ihrem Wesen unvermeidlichen subjectiven Beschränkungen. Gesetzt, unsre gesunde Anschauung der Dinge wäre eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, so ist Traum und Einbildung nur Schein; die Anschauung des Gelbsüchtigen hingegen, der an die Farbe in seinem Auge subjectiv gebunden ist, von der er sich nicht los machen kann, ist Erscheinung; oder wer nach Platons Bild an der Wand einer Höhle nur die Schatten der Dinge zu sehen vermag, die außen an ihr vorübergehen, dem erscheinen diese, aber er sieht sie nicht, wie sie an sich sind.

Die Frage nach der objectiven Gültigkeit unsrer Erkenntniß läßt sich also aussprechen: Hat unsre Erkenntniß transcendentale Wahrheit oder nicht? und wenn das Erstere ist, erkennen wir die Dinge rein nach ihrem Wesen an sich, oder nach einer beschränkten Erscheinungsweise? Die Antwort hierauf wird am einleuchtendsten gegeben, wenn wir zuerst nachweisen: unsre Erkenntniß zeigt uns die Dinge nicht unmittelbar, wie sie an sich sind; nachher aber die Frage aufwerfen, ist sie also Schein, oder zeigt sie Erscheinungen?

§. 127.

Die unbesorgte Voraussetzung der ersten Meinung, daß uns eine Erkenntniß mit transcendentaler Wahrheit

der Dinge, wie sie an sich sind, zu Gebote stehe, war das Princip alles speculativen Dogmatismus; diesem trat seit langer Zeit der Zweifel der Skeptiker entgegen, ob sich auch überhaupt objective Gültigkeit bey unsern Speculationen finde. Kant aber war der Erste, welcher für den dritten Fall kritisch die Selbsterkenntniß der Schranken unsrer Vernunft an die Spitze seiner Speculationen stellte. Er zeigte weitläuftig, wie wenig wir uns dem Wesen der Dinge an sich nähern können, wie sehr wir uns mit Erscheinungen begnügen müssen, und fand mit dieser Lehre vielen Beyfall; nach und nach aber wichen die Nachfolger wieder davon ab, und Schelling kehrte, sicher gemacht durch die Verwerfung aller reflectirten Speculation, ganz zur ersten dogmatischen Ansicht zurück. Mit seinem ersten Eintritt in die Speculation übersieht er alle Schwierigkeiten der Skeptiker und Kritiker, will nur von absolutem Wissen, von Erkenntniß der Dinge an sich in der Philosophie wissen; sein erstes Thema ist Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstand, und sein erster Satz ein Versuch, das Gesetz derselben auszusprechen. Er nennt das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstand, das des Subjectiven und Objectiven, und die erste unbefangene Voraussetzung seiner ganzen Lehre ist, daß es mit jener Uebereinstimmung (mit der ewigen Copula) seine vollkommne Richtigkeit habe; er ist nur bemüht, diese unbezweifelte Uebereinstimmung in ein Gesetz zu fassen, welches er anfangs Indifferenz des Subjectiven und Objectiven nannte, (System der Philosophie §. 1.) nachher aber ausspricht: wahres Seyn und sich selbst erkennen ist eins und dasselbe ohne Gegensatz. (Verhältniß der Naturphilosophie zu Fichtes

verbesserter Lehre S. 50.) Um dieses durchzuführen, muß er die ganze Erkenntniß mit Hülfe der Reflexion als Willkührlichkeit verwerfen, über die wir uns zu erheben vermöchten; wenn er dann aber seine Lehre selbst giebt, so besteht sie nur darin: das Viele der Reflexion, welches nicht ist, auf die Einheit zu bringen, die allein ist; seine ganze Lehre hat nur eine polemische Existenz, und wenn er nichts sagen wollte, als seine eigentlichste, eigne Meinung, so hätte er uns rein gar nichts zu sagen, als Ein unaussprechliches. Jedes Wort also, was er braucht, wird ihn dereinst schon widerlegen. Diese oder jede ähnliche Art zu philosophiren mag sich grammatisch oder logisch noch so sehr von den Worten Theorie und Erklärung zurückziehen, so ist doch nach gewöhnlicher Bedeutung der Worte ihr ganzes Geschäft nur Versuch, zu einer Theorie der transcendentalen Wahrheit zu gelangen. Man fängt hier immer mit irgend einer Hypothese des sich selbstsetzenden Ich, der totalen Indifferenz, oder absoluten Identität des Subjectes und Objectes, oder endlich des absolut nicht zu unterscheidenden Seyns und Selbsterkennens an, woraus die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande in der transcendentalen Wahrheit erklärt werden soll.

Aber eben dieses angebliche Thema der Philosophie ist gar kein Thema für eine Theorie, überhaupt nicht für eine Wissenschaft. Vielmehr gehört alle Theorie und alle wissenschaftliche Form nur den Abstufungen der subjectiven Gültigkeit und der empirischen Wahrheit; jenes höchste modalische Verhältniß in unsrer Erkenntniß hingegen kann gar keiner Theorie unterworfen werden. Unsre ganze bisherige Untersuchung dient zum

Beleg, daß wir durchaus nur durch subjective Verhältnisse der Erkenntnißthätigkeiten zu einander zu einem Ganzen unsrer transcendentalen Apperception gelangen, ohne je das Verhältniß einer Erkenntniß zu ihrem Gegenstande zur Erklärung brauchen zu können. Dieses Verhältniß ist subjectiv ein erstes Vorausgesetztes bey allem Erkennen; es ist aber gerade das keiner Entwickelung Fähige, was an die Spitze keines Systems gehört. Wo erkannt wird, wird ein Gegenstand erkannt, das liegt in der Natur des Erkennens; wir können aber durchaus nie gleichsam Erkenntniß und Gegenstand zur Vergleichung neben einander stellen, um zu beurtheilen, ob die Realität des einen der Vorstellung in der andern Wahrheit gebe oder nicht, sondern unsre Vernunft kann nur ihre Erkenntnißthätigkeiten subjectiv mit einander vergleichen. Selbst in dem einfachen Bewußtseyn: Ich bin, bleibe Ich nur der Gegenstand, dessen ich mir durch meine subjective Thätigkeit bewußt werde, ohne hier das Verhältniß des Einen zum Andern überwinden zu können. Ja es läßt sich sogar zeigen, daß wir, wie wir uns auch wenden, nicht einmal im Stande sind, uns eine Vernunft auszudenken, wenn sie auch noch so viel vollkommner wäre als die unsrige, wenn sie auch in der That das wahre Wesen der Dinge, wie sie an sich sind, erkennte, welche sich selbst dessen zu versichern im Stande wäre. Selbst die absolut anschauende Vernunft, vor deren Blick ihr ganzes Weltall offen läge, vermöchte das nicht, denn auch sie bleibt, so wie wir uns auch ihre Organisation ausdenken mögen, nur bey ihrer subjectiven Thätigkeit im Anschauen. Und dies alles aus dem einfachen Grunde, weil die Selbsterkenntniß unsrer

Vernunft eine schlechthin innere ist. Vom Erkennen wissen wir nur durch innere Erfahrung; diese erhalten wir durch innern Sinn und Reflexion, in denen aber unsre Vernunft so organisirt ist, daß sie nur ihre eignen innern Verhältnisse für sich, und kein aus der innern Thätigkeit hinausgehendes Aeußeres zu beobachten vermag. Für jede einzelne Erkenntnißthätigkeit ist aber das Seyn des Gegenstandes ein solches Aeußeres, mit dem wir also nur durch diese Thätigkeit in Berührung kommen, ohne es je neben dieselbe zur Vergleichung stellen zu können. Die ganze Aufgabe, also die objective Gültigkeit unsrer Erkenntniß nur durch die Uebereinstimmung des Gegenstandes mit der Erkenntniß nachzuweisen, ist unrichtig gestellt, und alles Pochen darauf: man solle und wolle in der Philosophie von keiner andern als einer höchsten, absoluten Wahrheit und ihrem Gesetze hören, entspringt nur aus Unkunde der Theorie der menschlichen Vernunft.

§. 128.

Es ist also durchaus kein Beweis möglich, daß wir die Dinge erkennen, wie sie an sich sind; umgekehrt aber läßt es sich ohne viele Schwierigkeit zeigen, daß wir nicht voraussetzen können, die Gegenstände unsrer Erkenntniß seyen an sich so beschaffen, wie wir sie anschauen.

Das Gesetz der transcendentalen Wahrheit fordert Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande, wobey das Seyn des Gegenstandes das erste, die Gültigkeit der Erkenntniß aber das zweyte von jenem abhängige ist, (der Gegenstand soll nicht geschaffen, sondern nur erkannt werden). Das Gesetz der Existenz des

Dinges ist hier das frühere von seiner Erkennbarkeit unabhängige in dem, wie das Ding an sich ist. Wenn hingegen die Existenz des Gegenstandes einer bestimmten Erkenntnißweise so beschaffen ist, daß diese Existenz von der Erkennbarkeit abhängig wird, so ist der Gegenstand dieser Erkenntniß nicht an sich so, wie er hier vorgestellt wird, er müßte denn, wovon wir bey menschlicher Erkenntniß nie sprechen, erst durch die Erkenntniß verändert oder geschaffen werden.

Nun besteht unsre Erkenntniß aus dem wirklichen der Sinnesanschauung unter der nothwendigen Form der formalen Apperception, wodurch in der Einheit der transcendentalen Apperception die Sinnenwelt mit ihrer Geschichte in Raum und Zeit erkannt wird. Vergleichen wir nun diese Sinnenwelt und ihre Existenz mit dem eben Aufgestellten, so finden wir, daß das Daseyn der Dinge in Raum und Zeit durch das Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung von dem Auffassen der Gegenstände vor der Erfahrung abhängig wird, also unmöglich zum Wesen der Dinge, wie sie an sich sind, gehören kann. Die Zufälligkeit des Zusammentreffens einer Sinnesanschauung zur andern macht es, daß unsre Vernunft an das Gesetz der Zusammensetzung der Größe gebunden ist, wodurch die Sinnenwelt selbst zu einem Unvollendbaren wird; wir haben in der Größe eine Form der Sinnenwelt, welche sich gar nicht zu einem vollendeten Ganzen ausbilden läßt.

Wir können in der Reihe der Zahlen immer weiter zählen, von der Eins bis ins Unbestimmte des Unendlichen hinaus, und wenn der Mathematiker sich dann ein vollendetes Unendliches eingebildet hat, so hindert ihn

nichts, dies doch wieder als Einheit anzusehen, und damit wieder weiter zu zählen, so daß er endlich gar mit Potenzen des unendlich Großen spielt, ohne je ans Ende zu kommen. Eben so der Raum und die Zeit. Im Raume hat neben jedem Gegebenen immer noch Unendliches weiterhin Platz ohne Anfang und Ende, wie dies sich schon evident in einer der ersten Forderungen des Geometers, jede gerade Linie ohne Ende fort zu verlängern, ausspricht; und die Zeit fließt nicht selbst ab, sondern nur die Begebenheiten in ihr, sie ist nur gleichsam eine stehende Form, in der von jedem Augenblick aus eine Vergangenheit und eine Zukunft ohne Anfang und Ende ins Unendliche hin immer noch Platz hat. Jede extensive Größe ist ein Theil in der Zusammensetzung eines größeren Ganzen, jede Größe überhaupt ist ein Ganzes, welches durch die Zusammensetzung seiner Theile besteht. Aus dem Wesen der Gegenstände unsrer Anschauung, welches in Zahl, Raum und Zeit dem Gesetze der Größe unterliegt, giebt es also gar keine Sinnenwelt, als ein alles umfassendes Ganzes, sondern jedes irgend zu gebende Ganze ist nur Theil aus einem immerfort Größeren. Die Gegenstände der Sinnesanschauung sind folglich in der Unvollendbarkeit ihrer Größe einem Gesetz ihres Daseyns unterworfen, welches nur im Verhältniß zu der Art, wie sie erkannt werden, Bedeutung hat, sie sind nicht für sich, sondern nur als Gegenstände einer Erkenntniß, d. h., nur entweder Schein oder Erscheinung.

Diesen Widerspruch zwischen der Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen der Weltgröße und der Totalität in der Idee können wir dann im Einzelnen nach.

den vier Momenten näher ansehen. Er zeigt sich der Quantität nach in der Größe der Welt in der Zusammensetzung. Die subjective Unbegränztheit unsrer Erfahrung, die Möglichkeit, sie in Raum und Zeit immer mehr zu erweitern, drückt sich als Bestimmung der Gegenstände unsrer Erkenntniß in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit selbst ab. Hier können wir also vollständig auf die Schwierigkeit antworten, die uns bey der ersten Ansicht der mathematischen Anschauung blieb (§. 38.). Nehmen wir nur mathematisch die Gesetze der Stetigkeit und Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Zahl auf, so gehören diese zu den evidentesten in unsern Erkenntnissen; wollen wir sie hingegen philosophisch beurtheilen, so laufen wir immer Gefahr, uns in Widersprüche zu verwickeln. Die Welt in Raum und Zeit hat eine Größe, diese kann aber doch keine endliche seyn, denn dann wäre sie begränzt, Raum und Zeit liefen über sie hinaus, sie wäre also nur die Größe eines Theiles und nicht des Weltganzen; aber auch eben so wenig eine unendliche (quantum infinitum $= \infty$), denn unendlich ist das, dessen Größe nie vollendet werden kann, die aber hier doch als unendliches Ganzes vollendet gedacht werden soll. Der Begriff eines quantum infinitum hebt sich selbst auf, die unendliche Größe darf nie als ein Ganzes betrachtet werden. (Hierin liegt ein Fehler der Schulzischen Theorie vom Unendlichen; will man diesen verbessern, so verlieren alle Hauptsätze seiner Theorie ihre Bedeutung; was er sagt, läßt sich nur als Kritik der mathematischen Sprache brauchen.) Sie ist nur die schlechthin unvollendbare und unbestimmbare Größe, welche

objectiv genommen also zu einer Art des Seyns gehört, welches kein Seyn an sich seyn kann.

Zweytens, für die Qualität des Realen finden wir den nämlichen Widerspruch bey dem Gesetz der Theilung eines gegebenen stetigen Ganzen. Eine stetige Größe läßt sich wieder ins Unbestimmbare fort theilen, so daß die wirkliche Theilung des gegebenen Ganzen weder in seiner Zusammensetzung aus einfachen Theilen als endlich, noch auch in einer eingebildeten Zusammensetzung aus unendlich kleinen Differentialtheilen als unendlich, als infinita angesehen werden kann. Auch Stetigkeit ist keine Qualitat dessen, was an sich ist.

Drittens, für das Moment der Verhältnisse zeigt sich die Reihe der Größe in der Kette der Begebenheiten oder in der Reihe des Bedingten und seiner Bedigungeu. Hier ist nun jede Bedingtheit doch nur durch ihre Bedingung, soll also diese Reihe für sich bestehen, so müßte sie als vollständiges Ganzes da seyn. Ein solches ist aber unter den Gesetzen der Natur nicht möglich. Hier finden wir jede Ursach selbst wieder als ein Bedingtes, in dem, was sie bestimmt, eben in dieser Zeit ihre Wirkung zu äußern; das Unbedingte kann wieder weder durch den freyen Anfang einer endlichen Reihe, noch durch die Unbedingtheit des Ganzen erreicht werden, denn diese Freyheit widerstreitet der Stetigkeit im Abfluß der Begebenheit, und statt des Ganzen haben wir wieder nur Unvollendbarkeit.

Viertens, der modalische Ausdruck der Reihe ist der der Zufälligkeit des Abhängigen, welches nur durch die absolute Nothwendigkeit des schlechthin Unabhängigen für sich bestehen könnte. Diese Unabhängigkeit ist aber mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruche,

denn in der Natur ist zwar jedes Augenblickes Daseyn für sich nothwendig bestimmt, aber doch immer vermittelst seiner Abhängigkeit als Wirkung des Vergangenen, in einer unvollendbaren Reihe rückwärts. Jedes einzelne Daseyn ist in der Natur durch die physische Verknüpfung abhängig in seinen Zuständen von jedem andern neben ihm in einem unendlichen Ganzen, und nach metaphysischer Verknüpfung abhängig von den allgemeinen Gesetzen der Natur, welche als das gebietende Schicksal über ihm schweben, selbst aber kein Wesen in sich haben. Also auch diese Naturnothwendigkeit gehört nicht zu dem Wesen der Dinge, wie sie an sich sind.

Wir weisen also aus dem Gesetze der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung auf, daß eine jede sinnliche Vernunft, die sich selbst versteht, mit der positiven Erkenntniß aus ihren Anschauungen keinen Anspruch auf die vollständige transcendentale Wahrheit macht.

(Gegen diese Nachweisung als Beweis, daß wir die Dinge in der Sinnenwelt nicht erkennen, wie sie an sich sind, steht nun die Einwendung: wenn wir in der That die Dinge an sich nicht erkennen, wie sie sind, so haben wir kein Urtheil darüber, wie sie seyn mögen; wir können also auch nicht behaupten, daß die Sinnenwelt ihnen nicht entspreche, denn unser Urtheil über sie gilt überhaupt nichts.

Diese Einwendung hat erstlich alle Schwierigkeiten in der Kantischen Schule veranlaßt, wenn man die Idee des Seyns an sich bestimmen wollte. Um diese zu heben, wollen wir Folgendes bemerken. Allerdings muß unsre Vernunft irgend einen Standpunkt der Ueber-

zeugung haben, auf dem sie sich ein Urtheil über das Seyn an sich zutraut, wenn sie sich auch nur dieses absprechende Urtheil gegen ihre sinnliche Erkenntniß geltend machen will; welcher das sey, darüber werden wir uns gleich bey Aufweisung ihres speculativen Glaubens orientiren. Diese Sache blieb dunkel, weil Kant den Unterschied zwischen Schein und Erscheinung nicht gehörig entwickelt hatte. Wir wollen zunächst nur die subjectiven Ueberzeugungen unsrer Vernunft kennen lernen, und für diese haben wir bisher bündig nachgewiesen, daß sie sich selbst das Urtheil über die Form ihrer Naturerkenntniß sprechen müsse: dieser kann kein Bestehen für sich selbst zukommen. Wir können auch hier noch alle weiteren objectiven Vergleichungen ablehnen. Unsre Vernunft hat in Rücksicht der Dinge an sich über das einzige Urtheil hinaus, daß sie sind, nur negative Urtheile über das, was sie nicht sind.

Zweytens, dieselbe Einwendung dient auch unter dem Vorwand des Skepticismus denjenigen, die sich nur mit den Fehlern fremder Speculationen unterhalten, weil sie zu träge sind, selbst etwas Besseres zu versuchen. Der Grund dieser skeptischen Einwendungen liegt immer in der Verwechselung des Irrthums mit Unvernunft. Das Geschäft der Philosophie ist, die Vernunft in der Selbstthätigkeit ihres Denkens vor Irrthum zu sichern, sie hat aber keinesweges vor, ein Narrenhaus in eine Akademie der Wissenschaften umzuwandeln. Aller Streit der Philosophen setzt für den, der daran Theil nehmen will, eine richtig organisirte Vernunft voraus und sucht diese vor Irrthum zu warnen; Irrthum aber ist nur ein Fehler der Reflexion, ein Fehler im Gebrauch der gesunden Vernunft, Narr=

heit dagegen ist ein Fehler der unmittelbaren Organisation der Vernunft selbst, Krankheit der Vernunft. Das Spiel des Skepticismus beschäftigt sich nun beständig mit der Wahrheit: man kann für den Einzelnen nicht a priori beweisen, daß er wache, für das Menschengeschlecht überhaupt den Verdacht nicht a priori widerlegen, daß es von Narrheit befallen sey, sondern darüber ist ein Jeder de facto seiner eignen Ueberzeugung überlassen. So lange die Vernunft sich nicht kund gegeben hat, wäre es nicht unmöglich, daß sich Narrheit an ihrer Stelle fände. Dieser Punkt kann es von allen am meisten klar machen, wie keine Philosophie mit ihren Wahrheiten rein a priori zu völliger Evidenz kommen kann, wenn sie sich nicht auf eine erfahrungsmäßige anthropologische Untersuchung gründet.)

§. 129.

Wir haben bisher für unsre Lehre von den Ideen den ersten Schritt gethan, indem wir gegen die Ansicht des gemeinen Lebens zeigten: der Natur der Dinge in Raum und Zeit komme kein Seyn an sich zu; wir müssen weiter noch die Frage beantworten: zeigt unsre Naturerkenntniß nur Schein oder Erscheinungen? Giebt es eine, wenn gleich beschränkte, oder giebt es gar keine transcendentale Wahrheit für unsre Vernunft? Verlieren wir uns überall nur in Trug und Täuschung, oder giebt es ein festes Gesetz der objectiven Gültigkeit in unserm Geist?

Die Frage, auf welche sich alle Interessen der Speculation vereinigen, ist die nach dem Verhältniß der natürlichen und idealen Ansicht der Dinge, als dem Verhältniß ihres endlichen und ewigen Wesens. Mit

diesen Ausdrücken des Endlichen und Ewigen wird nämlich die Gültigkeit der natürlichen und idealen Ansicht der Welt neben einander, doch so behauptet, daß wir in der Natur nur eine subjective beschränkte Ansicht der menschlichen Vernunft haben, in der Idee des Ewigen uns aber über diese zum wahren Wesen der Dinge an sich erheben. Die Schwierigkeit aller Speculation besteht dann darin, diese Nebenordnung des Endlichen und Ewigen in unsern Ueberzeugungen geltend zu machen. Gehen wir nämlich von der Ansicht des gemeinen Lebens aus, so ist uns die Natur das Nächste und ihre Realität das Evidenteste, aber mit ihren Gesetzen sind die Gesetze aus der Idee, die Gesetze der Freyheit in geradem Widerspruche, wir finden kein Mittel, um zu ihnen hinüber zu kommen. Gehen wir hingegen unmittelbar von der Voraussetzung der Idee und ihres ewigen Gesetzes aus, so stehen wir wol auf dem Boden der Freyheit, können uns aber nicht zum Endlichen der Natur zurück finden. Die Nebenordnung beyder Ansichten kann nur auf unserm Wege der subjectiven Betrachtung deutlich werden, indem beyde Ansichten eben dasselbe Wesen der Dinge zeigen, der Unterschied beyder aber in den subjectiven Bedingungen unsrer Erkenntniß liegt. Wollen wir nun diese subjective Darstellung unternehmen, so finden wir im gemeinen Bewußtseyn die natürliche Ansicht im sichern Besitze der Anschauung und ihrer Evidenz; die ideale Ansicht hingegen erscheint als bloße Glaubenssache mit viel weniger gesicherten Rechten. Für uns ist also der eben geführte Beweis, daß jene Naturerkenntniß der Vernunft selbst nicht genüge, um das Wesen der Dinge an sich zu fassen, der Eintritt in das Gebiet der Speculation,

indem wir damit dem empirischen Realismus des gemeinen Lebens einen transcendentalen Idealismus zu Grunde legen. Dieser erste Schritt dient aber nur, um der natürlichen Ansicht der Dinge ihr Unrecht zu beweisen, wenn sie sich für die vollständige Wahrheit geben will; wir müssen noch zwey Schritte weiter thun, einmal nämlich die gegründeten Ansprüche des Endlichen in unserm Geiste nachweisen, und dann die Rechte der Idee selbst sichern.

Wer einmal die Unzulänglichkeit der endlichen Ansicht der Dinge kennen gelernt hat, läßt sich dann leicht verleiten, unmittelbar nach der Idee des absolut Gewissen und der absoluten Wahrheit zu greifen, und aus dieser allein die Rechte des Idealen für sich vertheidigen zu wollen, indem er das Endliche als Trug und Täuschung ganz verwirft; so verfährt die Philosophie, welche sich nach intellectueller Anschauung oder nach der Lehre vom Absoluten schlechthin benennt. Dagegen müssen wir nun wieder die Rechte des Endlichen in Schutz nehmen, indem wir zeigen, daß wir wenigstens gar keine Wahrheit und Gewißheit in uns haben, wenn unsre endliche Ansicht der Dinge keine Ansprüche an sie zu machen hätte.

Unsre Theorie der Vernunft zeigte uns, daß wir gar keinen andern Inhalt der Erkenntniß haben, als den aus der Sinnesanschauung; wir haben keine andere Erkenntniß als die Erfahrung, alle unsre Erkenntniß bleibt immanent, und was wir über jene Sinnesanschauung besitzen, ist nur die Form der Nothwendigkeit und Einheit, welche ohne jenen Inhalt eine leere, bedeutungslose Form wäre. Die Sinnesanschauung bleibt also doch unvermeidlich der Quell aller Realität

in unsrer Erkenntniß; sie bildet sich aber zunächst nur unter den Formen der Naturerkenntniß aus, und deren transscendentale Wahrheit haben wir hier eben in Anspruch genommen, wiewol wir vorher ihre empirische Wahrheit, ihr gegründetes Vorhandenseyn in der Vernunft aufweisen konnten. Diese bedingte Realität unsrer Naturansicht muß also doch der Quell aller Wahrheit in unsrer Vernunft seyn. Sollen wir von einem Ewigen, einem Seyn der Dinge an sich sprechen können, so müssen wir auch dazu durch die Realität der Erfahrungserkenntniß gelangen. Dies weis't uns denn auf den Unterschied von Schein und Erscheinung zurück. Damit, daß wir unsrer natürlichen Ansicht absprechen, die Dinge zu zeigen, wie sie an sich sind, dürfen wir sie doch nicht in Traum und Täuschung verwandeln, wenn wir nicht alle Wahrheit für unsre Vernunft verloren geben wollen; wir dürfen sie vielmehr nur als eine subjectiv bedingte Erkenntnißweise ansehen, welche freylich, verhindert durch die Beschränktheit unsers Sinnes, die Dinge nicht sehen läßt, wie sie an sich sind, aber doch eine Erscheinung dieser Dinge enthält. Wo Erscheinung ist, muß auch etwas seyn, das erscheint, wenn wir also darin gleich nicht erkennen, was es ist, so erkennen wir doch, daß es ist, und könnten wir uns von der Beschränktheit unsers Wesens befreyen, so hielten wir in der nämlichen Erkenntniß doch das Seyn der Dinge, wie es an sich ist, fest.

Wollen wir also eine Realität der idealen Ansicht der Dinge behaupten, so ist uns dies nur dadurch möglich, daß wir den Ideen die Erfahrung gleichsam als Folie unterlegen, nicht zugeben, daß man uns die Erkenntniß des Endlichen in Schein verwandele, sondern

in ihr noch eine Erscheinung des Ewigen fest zu halten suchen. Wir wollen also, daß die Erkenntniß unsrer Vernunft allerdings auf die ewige Realität des Seyns an sich gehe, daß diese ewige Realität uns in unsrer Erfahrungserkenntniß nur auf eine beschränkte Weise erscheine, daß wir uns aber in der Idee durch Verneinung dieser Schranken über das Beschränkte erheben, und so das ewige Seyn als dieser Erscheinung zu Grunde liegend in ihr zu erkennen vermögen.

§. 130.

Wie soll nun aber unser Standpunkt gewählt werden, um zu zeigen, daß unsre Naturerkenntniß nicht bloßer Schein sey, sondern daß ihr die höchste Realität zu Grunde liege? So viel wissen wir, daß wir nicht im Stande sind, unmittelbar das Ewige in seiner Reinheit zu erkennen, um geradezu durch Vergleichung den Streit zu entscheiden. Wir wissen, daß es unsrer Vernunft unmöglich ist, gleichsam aus sich selbst heraus zu treten zum Gegenstand und ihre Erkenntniß so mit diesem zu vergleichen. Der objectiv gemeinte Standpunkt der Untersuchung, die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande hilft uns auch hier noch eben so wenig, als er uns irgend in einer positiven Untersuchung der Wahrheit gevortheilt hat. Wir kamen zur Erfahrungserkenntniß, und konnten die Principien ihrer Nothwendigkeit in den Grundgesetzen der Natur aufweisen, nicht dadurch, daß wir ihr Verhalten zu den Dingen selbst erhärteten, sondern dadurch, daß wir zeigten, jede menschliche Vernunft weiß ihrer Natur nach diese und diese Gesetze, und muß nach ihnen urtheilen. Eben so werden wir in Rücksicht der

Gültigkeit der Ideen denselben Gang der Deduction einschlagen müssen, indem wir zeigen: jede endliche Vernunft glaubt kraft der Organisation ihres Wesens nothwendig an die ewige Realität des Seyns an sich.

Es kann auch mit diesen Ideen nicht gehalten werden, wie mit historischen Dingen unsrer Naturerkenntniß, indem der Eine z. B. an die Ewigkeit seines Wesens, die Freyheit seines Willens und das Daseyn Gottes glaubt, der Andere nicht, so wie der Eine weiß, daß die Pallas am Himmel steht und wie sie sich bewegt, der Andere aber sich des ganz unbekümmert läßt, oder der Eine weiß, daß der Sauerstoff hier auf Erden ist, und wie er sich zeigt, der Andere aber täglich auch damit umgeht und damit lebt, ohne sich darum zu kümmern. In Rücksicht dieser Ideen kann nichts wahr seyn, was nicht ein Jeder glaubt und in sich hat; die Wahrheit hängt hier nicht vom anregenden Sinne ab, sondern sie entspringt aus der Vernunft selbst. Unsre Stellung für die Deduction der Ideen ist also die, daß wir zeigen, ein Jeder glaube nothwendig an die ewige Realität der Ideen. Es liegt nämlich unvermeidlich in der unmittelbaren Erkenntniß seiner Vernunft dieser Glaube, dessen wird er sich aber erst durch Reflexion mittelbar wieder bewußt; dabey kann er dann Fehler der Selbstbeobachtung begehen, und so selbst meinen und lebhaft meinen, er glaube von dem allen nichts, wiewohl dieser Glaube unmittelbar in ihm, wie in jedem Andern liegt. Kraft dieser Deduction müssen wir uns also anheischig machen, jedem, der die Realität der Ideen leugnet, geradezu aufzuweisen, nicht etwa nur, daß sie dennoch wirklich Realität haben, sondern daß er selbst, er mag sagen, was er will, in der That

doch auch ihre Realität glaube, und sich mit dem Gegentheil doch nur selbst täusche.

Und nun diese wichtige Deduction selbst! Sie besteht in dem einzigen Worte der ursprünglichen Einheit einer vernünftigen Erkenntnißthätigkeit. Wir haben gesehen, daß die einzelnen Formen der Ideen, Totalität, das Absolute, Freyheit und Ewigkeit nur aus Verneinung der Schranken in den Formen der Kategorien entstehen; es fragt sich jetzt, wie erhalten sie ihre Anwendbarkeit? Dadurch, daß in unsrer Vernunft eine Grundvorstellung der absoluten Realität des Ewigen liegt, welche durch diese Formen des Unbeschränkten im Verhältniß gegen das Endliche, welches nur seine Erscheinung ist, ausgesprochen wird. Wie aber läßt sich jene Grundvorstellung des Seyns an sich, als dem Endlichen zu Grunde liegend, in der Theorie der Vernunft ableiten? Ganz einfach aus dem obersten Verhältniß der anthropologischen Theorie der Vernunft. Jede vernünftige Erkenntnißkraft, welche die Form der ursprünglichen Einheit und Nothwendigkeit in sich hat, (wie wir dies erfahrungsmäßig von unsrer Vernunft nachgewiesen haben,) muß jede Realität der Erkenntniß, welche sie anerkennt, auf die vollständige Einheit und Nothwendigkeit beziehen, es bildet sich also in ihr selbst jedem sinnlich gegebenen noch so beschränkten materialen Bewußtseyn die Form einer unbedingten Realität desselben an, durch die höchste Bedingung der Einheit der Vernunft selbst: Die Vernunft hat durch ihre eigenthümliche Form immer die vollendete Einheit in jeder ihrer Erkenntnisse liegen; wenn also gleich der nur sinnlich angeregte Gehalt der wirklichen Erkenntniß jene Form der Unvollendbarkeit an sich hat, so fällt er

doch in die ursprüngliche Einheit jener Grundvorstellung, und muß daher als Erscheinung einer Realität schlechthin angesehen werden.

Es ist das oberste Verhältniß des formalen Grundbewußtseyns unsrer Vernunft zu irgend einer materialen Erkenntniß, wodurch diese jederzeit die höchste Realität, wenn gleich nur als erscheinend und nicht rein als an sich gegeben darin anerkennt, und so einen speculativen Glauben in ihrem innersten Wesen hat an die bedingungsweise absolute Gültigkeit ihrer Erkenntnisse.

Kraft ihrer Vernünftigkeit liegt in jeder Vernunft ein speculativer Glaube an das Seyn ihrer Gegenstände an sich und die transcendentale Wahrheit ihrer Erkenntniß. Dieser speculative Glaube ist das erste Vorausgesetzte jeder vernünftigen Erkenntniß, welches ihr mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit unmittelbar zukommt. Daher der natürliche Realismus des gemeinen Menschenverstandes, welcher jede idealistische Behauptung als lächerlich verwirft. Wir müssen, um nach unserm beschränkten Idealismus die volle transcendentale Wahrheit unsrer natürlichen Ansicht der Dinge abzusprechen, eben erst die Speculation zu Hülfe nehmen, sonst ist das Verhältniß, aus dem Kant den transcendentalen Schein jeder sich selbst überlassenen Vernunft ableitete, das erste in jeder vernünftigen Erkenntniß. Es giebt nur eine Wahrheit, und wir trauen uns schlechthin zu, in ihrem Besitze zu seyn; wir setzen unmittelbar voraus, daß wir die Dinge erkennen nach ihrem Wesen an sich selbst, und erst der Widerstreit zwischen der subjectiven Unvollendbarkeit der Natur und der Selbstständigkeit des Wesens der Dinge, welche wir in der Idee denken, kann uns in der philosophischen

Speculation darauf aufmerksam machen, daß hier doch noch eine Unterscheidung zu Grunde liegt, daß wir die Natur nur als Erscheinung können gelten lassen, über die wir uns in der Idee erheben wollen.

In Rücksicht der positiven Bedeutung der Ideen ist die Idee des Seyns an sich die erste in unsrer idealen Ansicht der Dinge, sie ist aber nur die Idee der absoluten Nothwendigkeit, nämlich das Seyn eines Dinges unabhängig von jeder Art, wie es erkannt wird; dagegen die modalische Beschränkung der sinnlichen Vernunft eben in einer Abhängigkeit des Seyns ihrer Gegenstände vom Erkanntwerden besteht, so daß die absolute Zufälligkeit in der Erscheinung vor einer subjectiven Ansichtsweise der Dinge liegt.

Gemeinhin setzen wir den Erscheinungen (Phänomenen) die Noumene oder Gedankendinge entgegen, erstere sind Gegenstände der Sinnesanschauung, Dinge in Raum und Zeit, letztere sind Gegenstände der Idee, welche nur der Verstand denkt, wie das Weltganze oder die Gottheit, wir nennen die Weltordnung der erstern Natur als Ordnung der Sinnenwelt, die der andern Ordnung der intelligibeln Welt, und da kommen diese Gedankendinge mit ihrer intelligibeln Welt nicht unmittelbar als die Dinge an sich vor. Vielmehr finden wir sie in unserm Bewußtseyn zunächst nur nach ganz willkührlichen Reflexionen, von denen noch die Frage wäre, ob sie irgend Bedeutung haben? Es sind nämlich die Noumene der Philosophen jene reflectirten Formen transcendentaler Ideen, von denen wir gezeigt haben, daß wir sie uns willkührlich bilden, indem wir in den gegebenen Verhältnissen der Natur die Schranken verneint denken. Jetzt können

wir aber bemerken, daß die Idee des Seyns an sich eben nur eine von diesen Formen ist, und daß wir mit ihr eben den Gebrauch dieser Formen überhaupt nachgewiesen und damit die Deduction unsrer idealen Ansicht der Dinge vollendet haben. Die Ideen des Absoluten sind nämlich allerdings Eigenthum der Reflexion, diese bildet sie sich nur durch Verneinung der Schranken; sie sind aber eben in der Reflexion von nothwendiger Anwendbarkeit, weil wir uns durch sie vor der innern Wiederbeobachtung die Verhältnisse des speculativen Glaubens, das innerste Gesetz der Wahrheit unsers Geistes aussprechen.

Also die von der Reflexion ausgebildeten Ideen des Absoluten dienen uns, um uns des Glaubens an die ewige Wahrheit bewußt zu werden, und diese ewige Wahrheit auch für die Naturerkenntniß, als Erkenntniß der Erscheinung der Dinge an sich, geltend zu machen. So sehen wir, wie die beyden höchsten Grundsätze unsrer idealen Beurtheilungen (§. 89. b. 3. und c. 1.) an die Spitze der Ideenlehre kommen, nämlich subjectiv der Grundsatz des Selbstvertrauens, welcher nur den speculativen Glauben selbst als den tiefsten Grundgedanken unsers Bewußtseyns ausspricht, und objectiv der Grundsatz der Vollendung, welcher kraft der vollständigen Idee der nothwendigen Einheit die modalische Bestimmung der Unabhängigkeit des Seyns der Dinge von dem Erkanntwerden derselben durch die menschliche Vernunft ausspricht und so das Princip ist, nach welchem wir §. 128. die Ansprüche unsrer Naturerkenntniß an die transcendentale Wahrheit beschränkten.

§. 131.

Indem es die erste Voraussetzung jeder vernünftigen Erkenntniß ist, daß ihr transcendentale Wahrheit zukomme, so kann die sinnliche Vernunft mit ausgebildeter Reflexion ihre unzulängliche Ansicht der Dinge nie als bloßen Schein verwerfen, sondern sie wird sie immer als Erscheinung des wahren Wesens der Dinge ansehen, so daß, wenn sie die subjectiven Beschränkungen ihrer Ansicht aufgehoben denkt, ihr dann die ewige Wahrheit vor Augen steht. Wir haben also keine andere als die endliche Erkenntniß der Dinge in der Natur; in dieser halten wir aber das Gesetz des ewigen Wesens der Dinge fest, und bedürfen der Formen des Absoluten, um uns desselben vor der Reflexion bewußt zu werden.

Die modalischen Grundsätze unsrer idealen Ansicht der Dinge sind also folgende:

1) Die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung.

2) Der Erscheinung liegt ein Seyn der Dinge an sich zu Grunde.

3) Die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich.

Der erste von diesen Grundsätzen ist das beschränkende Princip des **Wissens** für die Idee, der zweyte ist das Princip des **Glaubens**, der dritte das Princip der **Ahndung**, ganz in Uebereinstimmung dieser Ueberzeugungsarten mit ihrer oben (§. 101.) gegebenen Erklärung. Wissen war die Ueberzeugung des Verstandes a priori in Rücksicht der Sinnesanschauung, für die wir eben als oberstes Gesetz, das Gesetz der Be-

schränktheit unsrer Erkenntnißweise aufstellen. Der hier angegebene speculative Glaube an die Realität schlechthin besteht nur durch den Gegensatz, welcher in der Selbsterkenntniß von Schranken des eignen Wesens liegt, durch ihn wird aber die oberste Stelle des rein Vernünftigen in unserm Geiste bezeichnet, er ist daher die Grundlage alles reinen Vernunftglaubens. Glaube nannten wir nämlich die Ueberzeugung der Vernunft a priori, welche in unserm Geiste entspringen muß durch jede durchgängige materiale Bestimmung der formalen Apperception, neben der Beschränkung durch den Sinn. Wenn nun die Vernunft handelt, so bezieht sich das nicht nur subjectiv auf das Object ihrer Erkenntniß, sondern auf das Seyn der Dinge schlechthin, und also auf die höchste positiv unverständliche Realität des Ewigen. Die Gesetze der reinen Vernunft für die Handlung gehen also auf die ideale Ansicht der Dinge, und wir sehen, wie ihnen der speculative Glaube zu Grunde liegt.

Endlich das Moment der Urtheilskraft war die Zufälligkeit alles materialen Bewußtseyns für die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, wodurch Unterordnung desselben als des Bedingten unter die höhere Bedingung der formalen Apperception bestimmt wurde, die eigne Ueberzeugung der Urtheilskraft a priori aber war Ahndung. Hier finden wir nun, daß eben das letzte Resultat der Zufälligkeit des gegebenen Materialen der Werth unsrer Naturerkenntniß nur als Erscheinung ist; die Anerkennung des idealen ewigen Werthes in der Erscheinung oder die Unterordnung der Natur unter das ewige Gesetz des Glaubens kann also nur das Thema der Ahndung werden. Das eigne Ge-

biet der Ahndung ist also Unterordnung der Natur unter die praktischen Gesetze des Glaubens.

Wir wissen durch Anschauung und Naturbegriffe um das Daseyn der Dinge in der Natur, wir glauben nach Ideen an das ewige Wesen der Dinge, aber wir können nur in Gefühlen ohne Anschauung und ohne bestimmten Begriff das Gesetz des Glaubens in der Natur anerkennen. Diese Lehre von den Ideen hat den großen Vorzug vor jeder selbstgenugsamen, daß sie das Princip der eignen Unwissenheit bey sich führt; denn für den beschränkten Geist ist es die höchste Weisheit, seine eignen Schranken anzuerkennen. In der logischen Lehre von der Unwissenheit unterscheidet man materiale, historische Unwissenheit, (deren allgemeiner Grund in der jederzeit möglichen Erweiterung unsrer Erfahrungen liegt, und die durch das Lernen neuer Wahrheiten überwunden wird,) von formaler Unwissenheit in philosophischen und mathematischen Dingen, welche nur Mangel an Ausbildung ist, (denn der Rohe wie der Gebildete hat hier den gleichen Gehalt der Wahrheit in sich, man lernt da nichts Neues, sondern man entwickelt nur die jedem inwohnende Wahrheit und macht sie sich deutlicher). Diesen beyden Arten der Unwissenheit muß man die dritte, welche eine Vereinigung von beyden ist, an die Seite stellen, die der nothwendigen Geheimnisse für die menschliche Vernunft, welche gar nicht gehoben werden kann. Ihr Gebiet ist die positive Erkenntniß vom ewigen Wesen der Dinge.

Diese unsre Lehre von den Ideen unterscheidet sich von der Kantischen darin, daß er keinen speculativen Glauben kannte, und er konnte diesen nicht finden, we-

gen der Unvollständigkeit seiner Lehre von der Begründung der Urtheile, in welcher er nie über den Beweis hinaus ging. Er verwarf die speculative Gültigkeit der Ideen, weil sich aus speculativer Vernunft kein Beweis über sie führen läßt; er blieb damit nur bey der Reflexion stehen, und drang nicht zu dem durch, was durch diese Reflexion beobachtet wird. Er sprach zwar immer von einem transcendentalen Gegenstand der Erscheinung; aber auf die Frage: erkennen wir die Dinge an sich? blieb er die Antwort schuldig. Wir hingegen können hier unsre subjective Theorie durchaus vollenden, und zugleich jede objective Wendung der Sache ablehnen. Jede Vernunft glaubt die Dinge an sich zu erkennen, nicht auf die Gefahr hin, sich zu irren, denn in Rücksicht dessen giebt es keinen Irrthum, sondern auf die Gefahr hin, kein Narr zu seyn.

Das Resultat unsrer ganzen Lehre von der transcendentalen Wahrheit ist dann das höchste Lob der kritischen Methode in der Philosophie. Philosophiren heiße die willkührliche Thätigkeit im Selbstdenken; es werde gefragt: was wollt ihr mit diesem selbstthätigen Denken? Wer sich auf die Antwort einläßt, sagt: Wahrheit, die höchste Wahrheit, Uebereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande, des Objects mit dem Subject! Gehen wir aber kritisch dem nach, was ihr wirklich thut oder auch nur thun könnt, so finden wir, daß ihr diese Wahrheit keinesweges wollt, sondern nur Ausbildung eurer Erkenntniß, möglichste Annäherung an das Ideal logischer Vollkommenheit im Erkennen, welches durch Beweisen, Demonstriren und Deduciren eurer Sätze erreicht wird. Was ihr überdies zu suchen meint, das scheint euch nur so durch Verwechselung

der empirischen Wahrheit aus dem Verhältniß der Erkenntniß zur Vernunft mit transcendentaler Wahrheit aus dem Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenstande.

Wir haben den logischen Satz vom Grunde auf die Formel gebracht: jeder Satz muß einen zureichenden Grund in der unmittelbaren Erkenntniß haben, denn er ist nur mittelbare Wiederhohlung eines unmittelbar Gegebenen, man denkt ihn sich ins geheim nach transcendentaler Bedeutung aber eigentlich so: Jede wahre Erkenntniß muß ihren zureichenden Grund haben, denn das Seyn des Gegenstandes ist der Grund, Wahrheit der Erkenntniß doch nur die Folge. Mit diesem Postulat aber können wir gar nichts anfangen, diese Abhängigkeit der Erkenntniß von ihrem Gegenstande ist gar kein Thema einer wissenschaftlichen Untersuchung. Wer das Gegentheil behauptet, der fordert eine Theorie der Möglichkeit des Erkennens. Habt ihr euch denn aber auch gefragt, ob die Möglichkeit des Erkennens ein Thema für irgend eine Theorie sey? Wohl nicht! Denn sonst würdet ihr finden, daß das Erkennen nur als Qualität vor der innern Erfahrung vorkommt; für Qualitäten aber giebt es ja überhaupt keine Theorie, und am wenigsten für innere Qualitäten; nur quantitative Verhältnisse können Thema einer Theorie werden; ein solches ist aber das einer Erkenntniß und ihres Gegenstandes nicht.

Drittes Kapitel.

Die Welt der Ideen.

§. 132.

Aus dem aufgestellten Princip des speculativen Glaubens, als höchstem idealen Grundsatz, entwickelt sich unsre ganze ideale Ansicht der Dinge, indem wir die Formen der transcendentalen Ideen anwenden, um das wahre Wesen der Dinge, als unsrer natürlichen Ansicht zu Grunde liegend, zu denken. Wir können also alle unsre Urtheile aus speculativen Ideen systematisch zusammenstellen, wenn wir die Formen der transcendentalen Ideen auf die so eben aufgestellten modalischen Grundsätze anwenden.

Unsre ideale Ansicht der Dinge enthält eine Beurtheilung der Natur nach Ideen, indem wir zu dem Bedingten der Natur das Unbedingte hinzudenken. Dies geschieht gemäß den Kategorien nach den vier Momenten, welche wir oben (§. 128.) aufstellten, nach denen Kant seine Antinomien der Vernunft geordnet hat. Wollen wir nämlich nach der Idee des Unbedingten unmittelbar die absolute Vollständigkeit einer Welt unter Naturgesetzen denken, so verwickeln wir uns nach den vier Momenten in die Widersprüche des Endlichen und Unendlichen, Einfachen und Stetigen, der Freyheit und Natur, der Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Eine empirische Ansicht, welche es mit der Anschauung und Mathematik hält, behauptet nämlich die Unendlichkeit, Stetigkeit, Natur und das zufällige Daseyn der Dinge; eine rationalistische Ansicht dagegen fordert

Endlichkeit, Einfachheit, Freyheit und Nothwendigkeit, und eine skeptische Ansicht zieht aus beyden den Schluß, jeder behalte gegen den andern Unrecht, es gebe also keine Wahrheit in speculativen Dingen.

Wir verstehen diesen Streit sehr leicht, der Widerspruch bestand nur darin, daß man die Idee auf die unvollendbaren Reihen der Mathematik selbst anwenden wollte, anstatt sie diesen entgegenzusetzen. Die Rationalisten hatten unrecht, die Idee so auf die Natur anzuwenden, und die Empiriker hatten unrecht, alle Bedeutung der Idee abzuleugnen, weil sie in ihre Natur nicht paßte.

Die Lösung dieses Widerstreites geschieht aber in den verschiedenen Momenten auf entgegengesetzte Weise. In den mathematischen Momenten, wo man Endliches und Unendliches einander entgegensetzt, haben beyde Theile unrecht, weil weder die endliche noch die unendliche Größe als etwas schlechthin Vollendetes gedacht werden kann, sondern beyde nur in die Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen passen. Hingegen die dynamischen Momente des Zufälligen und Nothwendigen, der Natur und Freyheit enthalten nur einen scheinbaren Widerspruch, wenn man nämlich ihre Anwendung in die Natur und die Sinnenwelt einschließt, anstatt eben daraus auf den Gegensatz zweyer Weltordnungen zu schließen. Uns hat eben die Zufälligkeit alles Seyns in den unvollendbaren mathematischen Reihen belehrt, daß die Naturnothwendigkeit nur eine subjective Bedingung meiner Erkenntnißweise sey, daß also sehr wohl neben ihr als dem Zufälligen eine absolute Nothwendigkeit des ewigen Seyns, und auf gleiche Art neben der Natur als dem Gesetz für die Er-

scheinung, Freyheit als Gesetz für die ewige Ordnung der Dinge bestehen könne.

Für Größe und Qualität als die Momente der mathematischen Zusammensetzung enthält also die Idee nur Widersprüche; eine bedeutende Anwendung läßt sich nur in Relation und Modalität oder den Momenten der dynamischen Verknüpfung machen.

§. 133.

Unsrer ganzen idealen Ansicht der Dinge liegt daher das Seyn an sich als Ewigkeit zu Grunde. Wir müssen dieses ewige Seyn genau von dem zeitlichen Schema der Nothwendigkeit oder dem Seyn durch alle Zeit unterscheiden. Die wahre Idee der Ewigkeit ist die Idee eines Daseyns unabhängig von den Schranken des Raumes und der Zeit, ohne Raum und Zeit, im Gegensatz gegen Raum und Zeit. Daß wir die Dinge als neben einander im Raum und als nach einander in der Zeit erkennen, hängt nur von den subjectiven Beschränkungen unsrer Vernunft ab, dieses neben und nach einander in seinen unvollendbaren Reihen ist nichts an sich, sondern seine Schranken müssen in dem ewigen Seyn aufgehoben gedacht werden. Positiv haben wir zwar durchaus keine Vorstellung von einem Dinge, das nicht in einem bestimmten Raume und in einer bestimmten Zeit existirte, wir können uns von diesen Formen nicht losmachen, denn sie entspringen aus der Eigenthümlichkeit unsers Wesens. Aber wir können wol einsehen, daß diese Formen zu einem Seyn an sich nicht passen, wir denken uns die Idee eines Seyns, welches nicht an sie gebunden ist, und das ist uns die Idee der Ewigkeit. Das Seyn durch alle Zeit vom ersten Ver-

gangenen bis zur letzten Zukunft ist immer nur noch Endlichkeit, denn die Zeit selbst ist unvollendbar und in jedem Vollendeten nur endlich; das ewige Seyn setzen wir dem allen entgegen, wir denken dabey ein Seyn ohne irgendwo und irgend wann, im Gegensatz gegen Wo und Wann. Wie schlecht sich die Zeit für ein unabhängiges Seyn der Dinge an sich schicke, zeigt jede genauere Vergleichung. Will ich das Seyn der Dinge an sich als in der Zeit vorhanden annehmen, so gehört die Wirklichkeit nur dem Augenblicke der Gegenwart, d. h. der bloßen Gränze zwischen Vergangenheit und Zukunft und nicht der kleinsten Dauer; dieser Augenblick verschwindet also gegen die kleinste Dauer, und jede an ihn gränzende Dauer ist entweder Vergangenheit, die nicht mehr ist, oder Zukunft, die noch nicht geworden ist. Alle Realität aus der ganzen Zeit wäre also nur so viel als ein Punkt aus einer unendlichen Linie, d. h. gar kein Theil der Linie, sondern nur eine Gränze derselben. Wir können uns das ewige Seyn daher nur bildlich als ein Jetzt ohne Vergehen und Kommen denken. Das ewige Seyn ist also auf keine Weise eine ergänzte Existenz durch Raum und Zeit, sondern wir denken uns darin nur ein Daseyn frey von den Schranken beyder, welches als das wahre Seyn der Dinge allen Erscheinungen in Raum und Zeit zu Grunde liegt. Um mehr Inhalt in diese Vorstellung des ewigen Seyns zu bringen, können wir dafür wol auch die Ausdrücke eines Seyns bey Gott oder eines Seyns der Anschauung Gottes wählen, nicht als ob wir darunter ein Seyn verständen, in welchem man die Gottheit in einer schwärmerischen Vision anschaute, sondern ein Daseyn, wie Gott die Dinge anschaut.

Wir denken uns unsre Vernunft, eben wegen ihrer endlichen Beschränktheit als eine nur nachbildliche Vernunft, deren Erkenntnisse bloße Ektypen des wahren Seyns sind; wir stellen uns dann aber bildlich eine absolute Erkenntnißweise im Gegensatz gegen die unsrige als die urbildliche der Anschauung der Ideen vor, deren Gegenstände die Archetypen des wahren Seyns sind, und indem wir eine solche Vernunft eine göttliche nennen, würde es also die Anschauungsweise der Gottheit seyn, vor der gleichsam die ewigen Ideen aller Dinge und unsers eignen Wesens stünden.

§. 134.

Ueber dieser modalischen Grundlage bildet sich dann im Momente der Relation unsre ideale Ansicht selbst aus. Das Positive in unsrer Vorstellung vom Ewigen ist nur die leere Idee des Realen schlechthin, übrigens trifft nur die Negative das Ewige selbst, das Positive aber, welches wir noch in einer Idee des Unbedingten behalten, ist immer zum Theil noch Eigenthum der Erscheinung. Denn nur in der Erscheinung ist uns das Seyn selbst gegeben, die Trennung der drey modalischen Grundsätze für die Idee ist eine bloße Abstraction; in der ursprünglichen Einheit unsrer Erkenntniß sind sie immer alle drey zusammen, und das Ganze der Vorstellung nach Ideen gehört hier eigentlich jedesmal der Ahndung, welche sich der Vorstellung des Ewigen nähert durch das Endliche, dies aber immer nur in Gefühlen kann, während in dem jederzeit unvollständigen Begriffe nur das Negative dem Glauben gehört.

Wir bilden uns also nur stufenweis gemäß unsrer endlichen Vorstellung von der Welt, in der Natur durch

Verneinung der Schranken die Welt der Ideen aus. Da das Gesetz der Größe eigentlich im Widerspruch mit der Idee ist, so denken wir das absolut Reale, indem wir die Qualität unsrer Erfahrung als vom Gesetze der Größe befreyt vorstellen, wodurch wir uns also erstlich über die nur materielle Ansicht der Dinge in der Natur zum Lebendigen des Geistes erheben; wir setzen dem endlichen materiellen Wesen ein intelligibles Wesen der Seele entgegen, geben dieser Freyheit und constituiren so die Wechselwirkung einer intelligibeln Welt zwischen freyen Wesen.

Aber auch diese intelligible Welt ist nur eine der Erscheinung angebildete Idee des Ewigen; auch diese Welt kann so, wie wir sie uns vorstellen, nicht an sich seyn, sondern wir brauchen diese Idee nur als Regulativ für unsere Handlungen in der Erscheinung, indem wir uns ihr gemäß den Gesetzen des Zweckes im Wesen der Dinge unterwerfen. Wir erheben uns also zweytens in unsern Ideen auch noch über diese intelligible Welt, und finden erst in der Idee der Gottheit die Vollständigkeit unsrer idealen Ansicht.

Unser Verstand hat nämlich keine andern Formen, um sich das Daseyn der Dinge der Relation nach zu denken, als die Kategorien des Wesens der Kraft und Gemeinschaft. Wir denken uns das Daseyn der Dinge in ihrem dynamischen Ganzen unter den Gesetzen der Wechselwirkung in der Welt. Dieses Gesetz ist die Form der Welt für unsre Vernunft, wir nennen es die Ordnung der Dinge in der Welt und sprechen dann von einer niedern Weltordnung der Natur und des Endlichen, und von einer höhern intelligibeln Weltordnung der Freyheit und des Ewigen.

serm eignen innern Leben, und von dieser endlich zum Glauben an das Ewige, indem wir das Geistige absolut denken.

Wir müssen die Nothwendigkeit jeder einzelnen von diesen Weltansichten würdigen, um die Organisation unsrer Vernunft verstehen zu lernen.

Wir erkennen aus dem Princip unsers speculativen Glaubens das ewige Wesen der Dinge, indem wir in unsrer endlichen Weltansicht die Schranken unsrer subjectiven Ansicht verneint denken. Wird nun aus bloßer Vernunft (nach §. 101. u. 131.) in den Gesetzen des Endzwecks der Dinge ein Gesetz des ewigen Seyns gegeben, so muß sich unter diesem das Daseyn der Erscheinung auch als absolutes Wesen zeigen, indem wir einer empirischen Realität der Erscheinung ewige Realität zu Grunde legen. Da aber die vollendete mathematische Zusammensetzung der äußern Erfahrung der Idee durchaus widerspricht, so kann nur in dem Gegenstande des Selbstbewußtseyns das Material zu dieser Idee liegen. Wenn wir nämlich das Seyn der Materie absolut denken wollen, so erhalten wir bloße Negation der Schranken ohne allen Inhalt; wollen wir hingegen das Ich oder den Geist absolut denken, so bleibt uns in der Idee doch noch etwas zu denken übrig, weil die innern Qualitäten durch keine mathematische Zusammensetzung vernichtet werden.

Wir fanden oben in der Vergleichung der äußern und innern Physik, daß das Verhältniß von Materie zu Materie durch und durch verständlich und erklärlich seyn müsse nach mathematischen Gesetzen, indem die Erkenntniß der Materie ihrem Gehalte nach mit voller Nothwendigkeit im Raume, ihrer Existenz nach in der

Zeit bestimmt ist. Wir erkennen daher die Materie als schlechthin beharrliches Wesen im Raume, dessen Eigenschaften sich in lauter Verhältnisse der Bewegung auflösen lassen, und dessen Qualitäten durchaus auflöslich sind, so daß wir z. B. die Natur des Organismus ohne irgend eine Beyhülfe des innern Lebens aus sich selbst nur nach materiellen Gesetzen müssen erklären können. So ist also Materie gegen Materie mit völliger geschlossner Nothwendigkeit in Raum und Zeit gegeben und der Mathematik unterworfen. Aber eben diese Nothwendigkeit der mathematischen Reihen war es, welche wir jetzt in höherer Beziehung als das Zufällige des Endlichen haben kennen lernen. Diese mathematische Erkenntniß der Materie ist also die Grundlage des Endlichen, aber sie ist auch ganz im Endlichen beschlossen. Das Endliche ist freylich die Erscheinung des Ewigen, aber eben diese mathematische Erkenntniß der Materie, welche in der Natur das Sicherste und Festeste ist, gehört ganz der subjectiven Beschränkung unsrer Erkenntnißweise an; wollen wir hieraus die Schranken des Endlichen negirt denken, so bleibt uns in der Vorstellung des Ewigen nur die blinde Idee der ewigen Realität ohne allen Gehalt. Alle Eigenschaften der Materie in Raum und Zeit und durch Bewegung müßten also im Ewigen aufgehoben gedacht werden; es bleibt uns in dieser Materie gar nichts mehr zu denken übrig. Die Masse also, welche das eigentlich Reelle und die Grundlage alles Seyns in der Natur ist, ist rücksichtlich des Ewigen das eigentliche Nichts, das μὴ ὄν, dem an sich gar kein Daseyn zukommt, dessen Daseyn nur zu meiner subjectiven Ansichtsweise der Welt gehört.

Dagegen ist das Ich als einzelner Gegenstand me

ner innern Selbsterkenntniß der denkende und handelnde Geist, ein Vermögen mit Vernunft und Willen, welches freylich seine eigne Existenz nur unter den Schranken einer mathematischen Zusammensetzung in der Zeit erkennt, und seine äußern Verhältnisse nur mittelbar durch die Materie im Raume wahrnimmt; aber dieser Geist erkennt doch jene Qualitäten der Vernunft und des Willens, und sogar die Qualitäten der Materie im Verhältniß zu sich selbst nicht unter jenen mathematischen Formen, sondern als unauflösliche Eigenschaften (§. 120.), die mit jenen Formen nicht verschwinden. Beziehen wir also die Erkenntniß unser selbst auf den speculativen Glauben, daß aller Erscheinung ein ewiges Seyn zu Grunde liege, und denken wir nun unser eignes Wesen durch die Idee der Verneinung der Schranken nach seiner ewigen Bedeutung, so schwindet uns nicht das Selbstbewußtseyn zur leeren Formel, daß etwas ist, zusammen, als einer blinden Vorstellung des schlechthin Realen, sondern wir behalten in der Idee der Seele einen bestimmten Inhalt innerer Qualitäten liegen, der uns bey der Ewigkeit unsers Wesens noch etwas Bestimmtes zu denken übrig läßt.

Das wahre Verhältniß der äußern und innern Physik in unsrer Vernunft ist also, daß die innere Naturansicht allein unsern Ideen einen positiven Gehalt unterlegt, die äußere hingegen vor der Idee ganz verschwindet, unmittelbar für die natürliche Ansicht hingegen nur die äußere materielle Ansicht ihr Bestehen für sich selbst hat, von welchem die innere durchaus abhängig bleibt (nach §. 120.). Die Organisation unsers Geistes fordert also nothwendig beyde Ansichten in Ver-

bindung; das wahre Wesen der Dinge erscheint uns nur durch das Lebendige, aber unmittelbar die Erscheinung der Natur besteht uns nur durch die Materie.

Nur durch das Verhältniß zur materiellen Substanz erhielten wir eine feste Regel des Daseyns, nur durch das Beharrliche in der Materie wurde innnere Erfahrung möglich, wir hätten also gar keine Haltung und Festigkeit in unsrer Vernunft, ohne die durchaus endliche Erkenntniß der Materie, wir hätten aber auch gar keine positive Beziehung der Erscheinung auf die Idee, wenn nicht der Gegenstand des reinen Selbstbewußtseyns unabhängig von der vollständigen mathematischen Zusammensetzung bliebe, und so eben die innere Erfahrung im Endlichen unvollständig ließe, wodurch uns in der Einheit der unmittelbaren Erkenntniß eine nothwendige Beziehung dieses Gegenstandes des reinen Selbstbewußtseyns auf die ewige Realität gegeben wird.

§. 136.

Hierdurch bekommen wir dann folgendes System psychologischer Ideen, welches allen unsern idealen Ueberzeugungen die Anwendung giebt.

Die Einzelnheit des Subjectes in unserm innern Bewußtseyn, welche wir durch das Wort Ich bezeichnen, wird uns vor der Idee zu einer selbstständigen Individualität, als einer immateriellen Substanz. Die Individualität unsers Selbstbewußtseyns bleibt uns nämlich in der Idee der Seele liegen, die Abhängigkeit ihres Daseyns von der Materie verschwindet von selbst, weil die Materie für die Idee Nichts ist; wir müssen sie also als selbstständige Substanz denken, welche zugleich immateriell ist, deren Schema aber nicht

die Beharrlichkeit in der Zeit, sondern die Ewigkeit des Seyns ohne alle Zeit wird.

Selbstständige Individualität nennen wir Persönlichkeit, und immaterielle persönliche Substanz heißt ein Geist. Wir denken also unser ewiges Seyn in der Idee der Seele als ein geistiges Daseyn, für welches uns dann die vollendeten innern Qualitäten als Gehalt liegen bleiben. Diese sind aber Vernunft und Wille. Die vollständige Idee der Seele ist also die eines vernünftigen, wollenden Geistes, welche wir Intelligenz nennen.

Wenn wir uns also in der Idee über den Geist als Gegenstand der innern Erfahrung erheben, und die Beschränktheit unsrer zeitlichen Ansicht des eignen Wesens aufgehoben denken, so bleibt uns für den Glauben an unser ewiges Seyn diese Idee der Seele oder die Intelligenz, die Idee eines vernünftig wollenden Geistes, dessen Daseyn an Raum und Zeit nicht gebunden ist. Der Glaube an die Ewigkeit unsers individuellen vernünftigen Willens ist also dadurch nothwendig in jeder menschlichen Vernunft gegründet, daß ihr überhaupt der Glaube an die absolute Realität ihrer Erkenntnisse in ihrem innersten Wesen eigen ist, und sie folglich alle dem, was in der Erscheinung für sie Realität hat, den Werth einer Erscheinung des Ewigen beylegt. Denkt sie sich die Beschränkung der Erscheinung aufgehoben, so ist es das ewige Seyn selbst, welches sie in der Idee fest hält. Der Blinde, dem ich von der Farbe eines Körpers erzähle, den er nur durchs Gefühl kennt, wird sich daraus nichts nehmen können, als daß dem Gegenstande noch ganz andere Eigenschaften zukommen, als die, welche er an ihm wahrnimmt;

so geht es uns mit der Materie in Rücksicht der Ideen. Wollen wir uns ihre ewige Realität denken, so bleibt uns nur die Idee einer ganz andern Beschaffenheit, als ihre Erscheinung für uns giebt. Wer hingegen eine Gegend nur durch Nebel gesehen hat, der kann sich diesen wegdenken, er hat keine vollendete Ansicht derselben, aber es bleibt ihm doch viel in seiner Zeichnung stehen, welches er sich zu einer hellern Ansicht ergänzen kann. So auch unsre Selbsterkenntniß im Verhältniß zur Idee, auch diese ist durch den Sinn getrübt und so an Raum und Zeit gebunden; denken wir uns aber diese Schranken aufgehoben, so verschwindet uns in unserm ewigen Seyn nicht die ganze Erscheinung, sondern es bleibt ein Theil der Zeichnung für die vollendete hellere Ansicht stehen, den wir in der Vorstellung einer Persönlichkeit mit Vernunft und Willen fest halten, ohne jedoch positiv den Antheil der Idee von den subjectiven Schranken sondern zu können.

Wir haben hier also unsre idealen Ueberzeugungen von der Nichtigkeit der materiellen Ansicht der Dinge nach bloßen Gesetzen der Bewegung und von dem ewigen Seyn der Vernunft nachgewiesen; damit aber für diese Ueberzeugungen auf keine Art einen Beweis geführt. Wir mußten uns einzig an subjective Deduction halten. Diese Ueberzeugungen bestehen als ideale Grundsätze in unserm Geiste, und können nicht einmal aus dem Princip des speculativen Glaubens als bewiesen angesehen werden. So wenig wir die einzelnen Grundsätze der Naturwissenschaft aus dem obersten Princip: die Sinnenwelt ist eine Welt unter Naturgesetzen, beweisen konnten, indem wir erst von der fortschreitenden Deduction erfahren, welcher Gehalt höch-

ster Naturgesetze sich in unsrer Vernunft vorfinde; eben so wenig ist die Unterordnung einzelner idealer Ueberzeugungen unter das Princip des speculativen Glaubens ein Beweis; denn auch hier muß die Deduction erst den einzelnen Gehalt in unsrer Vernunft nachweisen, und dies haben wir hier gethan, indem wir die höchsten Formen der äußern und innern Naturansicht mit dem obersten idealen Verhältniß der Erscheinung und des Seyns an sich verglichen. In Rücksicht der Beweise für die Beharrlichkeit der Seele bleiben wir ganz bey den nämlichen Resultaten, welche Kant schon gefunden hat. Solche Beweise treffen erstlich nie unser ewiges Wesen jenseit der Schranken des Raumes und der Zeit, sondern sie haben nur die Unsterblichkeit des Geistes, die Fortdauer desselben durch alle zukünftige Zeit nach dem Tode seines Leibes im Auge; und zweytens, wenn wir diese Beweise aller dichterischen Dekorationen entkleiden, so können wir ihnen als Beweisgrund nichts als die leeren formalen Bestimmungen eines Gegenstandes des reinen Selbstbewußtseyns zu Grunde legen; das Ich ist das Subject alles seines Denkens, und das Ich ist dasselbe einzelne Subject in alle seinem Denken. Aus diesen Gründen folgt aber nichts für die zeitliche Beharrlichkeit des Geistes.

Erstlich dasjenige, was nur als Subject und nicht als Prädicat eines andern existirt, wäre freylich Substanz und in der Zeit schlechthin beharrlich; aber so viel erkennen wir nicht vom Gegenstande des reinen Selbstbewußtseyns. Wir erkennen zwar alles Denken nur als Thätigkeit des Ich; aber das Ich selbst wird uns für sich nicht Gegenstand der Anschauung (§. 25.); wir er-

kennen durch das reine Selbstbewußtseyn wohl, daß es ist, aber nicht, Was und Wie es ist; es könnte also in anderm Verhältniß als gegen sein Denken, doch als Prädicat eines andern bestimmt seyn.

Zweytens wollten wir mit Mendelssohn aus seiner Einzelnheit auf seine Einfachheit und Unzerstörbarkeit schließen: so gilt dagegen einmal, daß seine Einzelnheit gar nicht nothwendig Einfachheit einer denkenden Monade seyn muß, sondern daß sie eben sowohl mit der Einzelnheit einer organischen Form, z. B. der seines Leibes verglichen werden kann, wo sie dann allerdings zerstörbar wäre; und dann die Einfachheit auch zugegeben, so würde doch der denkenden Monas in der Zeit unvermeidlich ein Grad von Stärke in allen ihren Eigenschaften zukommen, welcher zu- und abnehmen kann, könnte sie also gleich nicht zerstört werden durch Theilung einer extensiven Größe, so könnte sie doch verlöschen durch Vernichtung ihrer intensiven Größe.

§. 137.

Wir unterscheiden hier die Idee der Ewigkeit unsers Wesens von der Beharrlichkeit unsers Geistes in der Zeit als Unsterblichkeit. Dies Verhältniß müssen wir noch näher ins Auge fassen.

Die Behauptung der Fortdauer des Geistes nach dem Tode des Körpers geht auf ein Seyn in der Zeit, also auf endliche Verhältnisse, und ist Erfahrungssache. Die Entscheidung dieser Frage hat für eine richtig verstandene philosophische Speculation das anscheinende Interesse gar nicht, denn in Rücksicht dessen kommt es uns auf Ewigkeit und Freyheit an, in der allein die Würde unsers Wesens behauptet werden kann, und

welche gerade in aller Zeit nicht zu finden ist. Um uns frey zu nennen, müssen wir uns über alle Zeit erheben, dagegen die Rechte des Todes und der starren Naturnothwendigkeit in der Zeit die sichersten und größten sind. Die materielle Substanz ist hier gewiß unvergänglich durch alle Zeit, und eben somit das bloße Nichts für die Verhältnisse des Ewigen, unser eignes Inneres aber behält seine Realität in der Welt der Ideen, und schließt sich eben darum nur auf wenige Augenblicke an diese Verkörperungen an.

Glaube findet also nur an die Ewigkeit unsers Daseyns Statt, die Fortdauer nach dem Tode oder die Sterblichkeit des Geistes ist hingegen ein Thema für die innere Physik, um das wir wissen müssen, oder um welches nach Wahrscheinlichkeit gerathschlagt werden kann. Diese Gegend der innern Naturlehre und ihr Verhältniß zur äußern ist aber leichtlich diejenige, über welche am schwersten klare Begriffe zu erhalten sind. Ein trefflich bereitetes Feld wilderer oder zahmerer Hypothesen als gesunder oder kranker Kinder der Phantasie bietet sich uns hier an bey den Fragen nach unmittelbarer Geistergemeinschaft, Geisterseherey, Erzeugung der Kinderseelen aus den Seelen der Eltern, Metempsychose und Leben vor der Geburt. Was sollen wir nun mit diesen geheimnißvollen Untersuchungen der höhern Physik anfangen? Ueber die äußern Verhältnisse von Geist zu Geist ist es uns leicht zu antworten, indem wir alle Bemühungen derer ablehnen, die uns mit ihren Geheimnissen bereichern wollen. In Rücksicht aller äußern geistigen Verhältnisse steht uns nämlich der Grundsatz fest, nach der Organisation unsrer Vernunft ist ihr schlechthin keine geistige Gemeinschaft an-

ders als durch materielle Vermittelungen möglich, bey unmittelbar geistiger Berührung bleibt uns gar nichts zu denken übrig. Denn uns erscheint das Geistige nur in innerer Selbsterkenntniß, die Erkenntniß desselben ist an den innern Sinn gebunden und kann mir nur mein eignes Leben zeigen, jedes fremde Leben aber nur durch räumliche Vermittelungen, durch Analogien mit dem Verhältniß meines Innern zu meiner körperlichen Organisation. Hier kommt also alles auf die Beurtheilung des Verhältnisses an, in welchem Geist und Körper gegen einander stehen. Weniger bestimmt möchte es bemerkt seyn, daß, wer einmal Unsterblichkeit des Geistes annimmt, damit ohne alles Bild genöthigt wird, sich auch auf Meinungen über Seelenwanderung und Leben vor der Geburt einzulassen. In Rücksicht dessen macht Sokrates im Phädon eine sehr wichtige Entdeckung: dem Sterben steht nicht das Leben, sondern das Geborenwerden entgegen. Was geboren werden kann, das muß in der Natur auch sterblich seyn, was in der Natur entstehen kann, das kann in ihr auch vergehen. Denn den Gang jedes Processes in der Natur kann sie auch rückwärts durchlaufen, jeder Proceß kann auch umgekehrt erfolgen; das Sterben ist aber gerade der umgekehrte Proceß des Geborenwerdens, die Möglichkeit von beyden ist also die gleiche, und wäre mir die Möglichkeit der Geburt eines Geistes begreiflich, so läge mir auch die Möglichkeit seines Sterbens vor Augen. Dadurch werden wir dann, wenn wir die Unsterblichkeit der Seele annehmen wollen, zugleich mit dem Gedanken unsrer früheren Existenz vor der Geburt beschwert, welche, da sie in jene anfangslose Vergangenheit hinauf greift, auf den ersten Anblick etwas

Schauerliches an sich hat, mit dem man sich nicht gern abgeben mag, nachher aber, wenn man erst damit vertraut ist, findet sich, daß sich dies recht vergnüglich zur Geschichte der Seelenwanderungen ausmalen läßt. Da giebt es denn vorzüglich zweyerley Vorstellungsarten; die einen lassen uns von unten auf dienen und im Menschen schon einen ganz bedeutenden Grad erlangt haben, die andern hingegen nehmen uns für degradirte Hofbediente der Gottheit. Wissenschaftlich ist die erste Ansicht physikalisch beliebt, um den Abstufungen organisirter Bildungen der Erde geistige Bedeutungen unterzulegen; die andere hingegen macht sich mehr in den Mysterien der Religionslehre geltend, wo man gemäß dem Bewußtseyn unsers Hanges zum Bösen sie zur Geschichte vom Sündenfall oder vom Abfall der Ideen aus Gott auszeichnet. Beyde Vorstellungsarten vom Wachsen oder Abnehmen unsers Werthes sind Bilder aus der Natur, wie das Wachsen der Jugend und das Altern, von denen das erstere dem sanguinischen, das andere dem melancholischen Temperament mehr gefällt, sie werden abentheuerlich in der Anwendung, indem ich sie für die Seelenwanderung in der Zeit selbst anwende, und so das Bild wieder zur Wirklichkeit mache. Behalten wir hingegen das Bild und wenden wir es dichtend auf die Idee an, so giebt es uns die entgegengesetzten Ansichten der Ahndung.

Aber wir wollten hier von unserm Daseyn in der Zeit sprechen, wie es sich in der innern Erfahrung zeigt, und fragen, ob wir es auf dieses Leben beschränkt denken sollen, oder nicht. Die richtige Vergleichung ist folgende: Die Voraussetzung, meinem Geiste komme unabhängig vom Körper ein eignes Daseyn in der Zeit

zu, ist auf jeden Fall ein unbrauchbarer, leerer Gedanke, und wie wir so eben sehen, sogar ein sehr beschwerlicher, indem er uns zwingt, Meinungen über Seelenwanderung zu haben. Um hier für uns zu einem bestimmten Urtheil zu kommen, beruht alles auf der Art, wie das Verhältniß der äußern und innern Physik gegen einander gedacht werden muß, auf der Gemeinschaft zwischen Körper und Geist. Der Dualismus der gemeinen Schulmetaphysik schlägt hier unter zwey Hypothesen die Wahl vor, entweder einen unmittelbaren physischen Einfluß zwischen Geist und Körper zuzugeben, beyde, wenn gleich Dinge verschiedener Art, stehen in Wechselwirkung, die Nerventhätigkeiten wirken auf die Empfindung des Geistes und der Wille des letztern wirkt auf sie zurück, oder nur eine vorherbestimmte Harmonie anzunehmen; nur die ordnende Hand des Weltschöpfers hat beyde Naturen so gestellt, daß sie in einem nothwendigen Parallelismus neben einander spielen, wenn gleich als Dinge verschiedener Art.

Keiner von beyden befriedigt aber. Die vorherbestimmte Harmonie wiederholt nur mit andern Worten die Unerklärlichkeit der Sache, denn den Willen Gottes ins Mittel treten zu lassen, heißt nur das Ende unsrer Einsicht anerkennen; der natürliche Einfluß aber ist jeder gesunden Physiologie zuwider, indem wir hier einer immateriellen Substanz, die folglich selbst keinen Raum erfüllt, doch bewegende Kräfte zuschreiben — und warum gerade nur im Mittelpunkt des Organismus, warum nicht sonst überall? Wir geben damit alle unsere Gesetze der Physik an Gespenster, Elfen, Feen, Genien, ätherisch geflügelte Engel des Lichtes und der Finsterniß oder an jede anderen Kinder dichtender Phantasie

verloren. Höhere speculative Ansichten lassen hingegen entweder materialistisch das Denken nur durch die Materie oder spiritualistisch die Materie nur durch das Denkende bestehen; aber auch hier paßt keins von beyden in unsre Welt unter Naturgesetzen.

Diese beyden Versuche folgen nämlich der Idee, äußere und innere Physik in ein System der Naturlehre zusammenzuziehen, wogegen wir schon oben (§. 72. u. 120.) gesprochen haben. Der Materialismus macht falsche Prätensionen, denn (nach §. 118.) giebt es für äußere Naturlehre eine mathematische Theorie des Beweglichen, in welcher aber nur das Verhältniß von Materie zu Materie begriffen werden kann, dagegen sich sowohl die Beschaffenheit der Materie nach Empfindungsvorstellungen, wie Farbe, Schall und Duft, nach ihrem Verhältniß zur erkennenden Vernunft als noch vielmehr die Vernunft selbst hier aller Erklärung entzieht. Spiritualismus aber kann nach unsrer natürlichen Ansicht der Dinge noch viel weniger zu einer allgenugsamen physikalischen Theorie taugen, denn unabhängig von der Beharrlichkeit des materiellen Daseyns im Raume hätten wir überhaupt gar keine innere Erfahrung, nur durch das Wechselverhältniß mit der Geschichte meines Körpers erhalte ich irgend eine Regel der Anordnung für die innern Veränderungen; also ohne die Anschauung der Dinge außer mir im Raume wäre mir meine Selbsterkenntniß nach der Organisation meiner Vernunft nicht einmal möglich.

Wie sollen wir nun das Verhältniß zwischen Körper und Geist beurtheilen? Wir brauchen nur die gewöhnliche Beurtheilung des Lebens zu fragen, um die richtige Antwort zu erhalten. Die künstliche Specula-

tion irrt hier leicht; aber der natürlichen nicht speculativen Reflexion des gemeinen Lebens liegt jederzeit die Voraussetzung zu Grunde: daß Ich und mein Körper eins und dasselbe bin, so daß wir, sobald es auf das Handeln ankommt, gar keinen Unterschied mehr machen. Ich will für diese Behauptung nicht das Gewöhnliche anführen, daß wir in Schlafen und Wachen, Gesundheit und Krankheit bis auf unser innerstes Bewußtseyn vom Körper abhängen und mit ihm verbunden sind, denn dies würde auch durch eine bloße Wechselwirkung zwischen beyden gedacht werden können, sondern ich beziehe mich darauf, daß jedermann in jeder willkührlich genannten Handlung seinen Willen und den Lebensproceß seines Körpers für eins und dasselbe nimmt und nothwendig nehmen muß.

§. 138.

Nach dem Gesetz der Bewirkung hat jede Begebenheit in der Natur eine bestimmte vollständige Ursach, aus der sie fließt; ich kann aber, nach dem Gesetz aller Größenzusammensetzung, für dieselbe Begebenheit nicht zweyerley verschiedene Ursachen annehmen, sondern anscheinend zwey Ursachen, welche die nämliche Wirkung haben, müssen in der That eins und dasselbe seyn. Man verstehe jedoch dies nicht unrecht. Allerdings wirken verschiedene Ursachen zu einer zusammengesetzten Wirkung zusammen, dann gehört einer jeden ein Theil der Wirkung; aber denselben Theil, der der einen gehört, kann ich dann nicht der andern zuschreiben; es kann nicht neben einander zweyerley zureichende Ursachen des nämlichen Phänomens geben. So ist z. B.

die Bewegung des Zeigers einer Uhr das Resultat der Kraft ihrer bewegten Federn und der Verhältnisse aller ihrer Räder, wo jedes seinen Theil an der Wirkung hat. Ich kann auch wohl mit dem Uhrwerk eine solche Compensation verbinden, die, wenn es steht oder aufgezogen wird, anstatt dessen wirkt, und die Zeiger nach derselben Regel fort bewegt. Aber zwey Uhrwerke so an den gleichen Zeiger zu legen, daß jedes denselben auf dieselbe Weise bewegte, würde nicht angehen, er gienge dann entweder noch einmal so schnell oder gar nicht. Wenden wir dies auf die willkührliche Bewegung, z. B. der Hand an, und wir werden sehen, daß wir unsern Willen mit dem Lebensproceß unsers Körpers durchaus für eins und dasselbe erklären. Die durchgängige mathematische Erklärlichkeit der materiellen Erscheinungen macht es nothwendig, daß sich auch der Organismus vollständig aus Gesetzen der materiellen Physik muß erklären lassen, welche sich über Bewegung, Zug und Stoß nicht versteigen. So muß es denn auch ein äußerer Proceß vermittelt durch bewegende Kräfte der Materie seyn, durch den die Lebenserscheinungen meines Körpers bestehen. Wir wissen davon noch sehr wenig, um aber doch dem Ding einen Namen zu geben, will ich annehmen, der Lebensproceß meines Körpers in Rücksicht der Muskelbewegung sey ein erhöhter elektrischer Proceß; so sind es vermittelte galvanische Schläge, welche sich den Zusammenhang meiner Nerven herab verbreiten, meine Muskeln contrahiren und so die Bewegungen meiner Hand bewirken. Die Begebenheit dieser Bewegung wäre also ganz materiell erklärt, dabey aber nenne ich sie doch eine willkührliche, und sage: ich bewege meine Hand nur, weil ich sie bewegen will. Ich

gebe also hier neben einander nach zwey verschiedenen Ansichten zweyerley vollständige Ursachen der nämlichen Begebenheit an; einmal sage ich aus innerer Wahrnehmung, mein Wille ist die Ursach der Bewegung meiner Hand, und dann nach der physiologischen Erklärung, die Bewegung erfolgt nach den materiellen Gesetzen des Lebensprocesses in meinem Körper. Kann es also nur eine zureichende Ursach einer Begebenheit geben, so ist der Lebensproceß meines Körpers und mein Wille eins und dasselbe, und man sieht leicht, daß sich dieser Satz auch so weit ausdehnen lasse: mein Geist überhaupt als Gegenstand der innern Erfahrung ist eins und dasselbe mit dem Lebensproceß meines Körpers als dem Gegenstand der äußern Erfahrung.

Und diese Behauptung ist weder widersprechend, noch materialistisch? Wir brauchen nur unsre Exposition der idealen Ansicht der Dinge zu vergleichen, um den Grund der Deduction gerade für dieses Verhältniß der innern und äußern Natur zu finden. Weder in innerer Erfahrung erkenne ich meinen Geist, wie er an sich ist, noch auch in äußerer Erfahrung in meinem Körper etwas, wie es an sich wäre, sondern beydes ist nur Erscheinung. Es ist also nur eine verschiedene Erscheinungsweise der einen und gleichen Realität, welche mir meine Person einmal als meinen Geist innerlich, und dann als den Lebensproceß meines Körpers äußerlich zeigt; meine materielle Ansicht bleibt dabey nur die Hülfsvorstellung meiner sinnlich beschränkten Vernunft, und verliert gegen das Ewige alle Bedeutung; die innere lebendige Ansicht hingegen wird mir doch näher das wahre Wesen der Dinge

selbst, wenn schon auch noch auf beschränkte Weise erscheinen lassen.

§. 139.

Doch wir müssen diesen Gegenstand noch ausführlicher beleuchten. Wie stehen wir nun mit der Sterblichkeit des Geistes nach seiner innern Erscheinungsweise in der Zeit? Es kommt darauf an, als was wir denselben in Rücksicht des Körpers beurtheilen. Wir setzen die Realität des Geistes mit der Realität der Organisation als die eine und gleiche an, womit vergleichen wir da den Geist eigentlich? Mit der Substanz, die heute oder gestern als Materie meinen Körper ausmacht, das ist nicht möglich, denn diese materielle Substanz ist in der Organisation das täglich Veränderte, immer Wechselnde; das Bleibende in ihr ist nur die Form der Organisation, die Form des Lebensprocesses selbst. Also mit dieser andauernden Form wechselnder Substanzen in der Organisation kann ich allein den Geist vergleichen. Es wäre demjenigen gleich, worin eigentlich das Leben in der Materie besteht; dies ist aber nur die Form aus dem Conflict der materiellen Kräfte in einem organischen Proceß, und mit diesem das Sterblichste, was sich in der Materie findet, was so leicht verlöscht, wie das Flämmchen am Licht.

Man hat zwar eben daraus, daß der Geist dem Leben in der Materie entspreche, gerade das Gegentheil folgern wollen, indem man sagt: der Geist ist das Princip des Lebens in der Materie, er ist die Lebenskraft, durch die eine Organisation eigentlich lebt, ein Flämmchen aus dem allgemeinen Wesen der Weltseele, welches denn wohl auch von Form zu Form überwandeln

kann, und entweicht, wenn eine Bildung zerstört ist, oder sich wieder in das universelle Leben der Weltseele verliert — oder welche ähnliche Ausdrücke man wählen will. Aber in alle dem ist das Verhältniß des Lebendigen zur Materie durchaus mißverstanden. Wir dürfen eigentlich von keinem Princip des Lebens in der Materie sprechen, denn jedes Leben ist uns nur ein Inneres, Leben kann wohl durch die Materie erscheinen, aber niemals in der Materie. Wir kennen kein wahres Leben als das Erkennen, Begehren und Wollen unsrer Vernunft. Leben heißt sich aus einem innern Princip zur Handlung bestimmen, und dafür haben wir keinen andern Fall der Anwendung, als die innere Thätigkeit des Geistes. In der Materie kommt alles nur aus äußern Verhältnissen zusammen, so auch im Organismus, der nur durch die Gegenwirkung seiner Theile gegen einander unter einer bestimmten Form besteht. In der Materie giebt es nur ein Analogon des Lebens durch die Form der Organisationen, diesem entspricht das innere Leben, wir dürfen aber dieses Leben selbst weder durch Wechselwirkung des Geistes noch als eigne Lebenskraft selbst in die materiellen Verhältnisse einführen. Das innere Lebendige, den Geist, selbst auf die Materie einwirken lassen zu wollen, ist gegen die Grundsätze einer gesunden Physiologie, indem die vollständige mathematische Construction der Materie jede solche fremde Beyhülfe des immateriellen von sich ausstößt, und noch dazu wird es eine ganz müßige Hypothese. Die zur Empfindung gereizten Nerven wirken auf unbegreifliche Weise auf den Geist ein, und geben ihm die Empfindung, dieser Geist wirkt dann wieder auf unbegreifliche Weise durch seinen Willen auf andere Nerven

zurück, und bewegt so die Muskeln. Wozu diese zwey Unbegreiflichkeiten? Lasse man lieber die Spiele der Nerven unter sich selbst, und man erhält ohne Beyhülfe des Geistes das gleiche Resultat. Eine eigne Lebenskraft in der Materie als materielles Etwas, als Eigenschaft einer besondern Art organisationsfähiger Materie, oder als eigne Art von Materie selbst dürfen wir aber auch auf keine Weise voraussetzen. Das Analogon des Lebens in der Materie, dem die Erscheinung unsers innern Lebens entspricht, ist nicht materielle Substanz als Masse, so fein man sie auch in Dampf, Gas oder Aether auflösen mag, auch nicht äußere Kraft, denn die geht nur auf Zug und Stoß; sondern die Form eines physischen Processes. Proceß ist in der Natur das Resultat der Wechselwirkung der Kräfte, und sein Gesetz die Form einer solchen Wechselwirkung und nicht das Wesen einer Kraft. Die Einheit eines Organismus, wodurch er lebt, ist also nicht eine Lebenskraft, die ihm zugesetzt oder entrissen werden kann, sondern einzig die Form der Verbindung der materiellen Kräfte in ihm, das Eigenthümliche des Lebensprocesses. Auch der allgemeine Organismus der Natur kann nicht als Weltseele, sondern nur als universelles Gesetz des Kreislaufes in den Weltbegebenheiten angesehen werden.

Die gewöhnlichen Vorstellungsarten von dem Verhältniß zwischen Materie und Geist machen entweder die Verwandschaft zwischen beyden zu groß, indem sie dasjenige, was nach den entgegengesetzten Erscheinungsweisen der Dinge die gleiche Realität ist, in einer Erscheinungsweise vereinigen wollen; oder sie bemühen sich, die Trennung recht scharf zu machen, aus Furcht

vor dem Materialismus, indem sie auch jene Einheit nach entgegengesetzter Erscheinungsweise nicht zugeben wollen. Alle Hypothesen der ersten Art, welche eine natürliche Einwirkung zwischen Geist und Materie, oder eine materielle Lebenskraft voraussetzen, sind ein mehr oder weniger versteckter Hylozoismus, wo man das materiell Unsichtbare, Dampf, Gas, Lebensäther, ätherische Flüssigkeit, Nervengeist mit dem Geistigen verwechselt, unter dem Vorwand eines feineren, höheren, edlern materiellen Stoffes, oder gar eines Mitteldinges zwischen Materie und Geist. Diese Unbeholfenheit theilen fast alle Theorien der vergleichenden Anthropologie mit den ungeschicktesten Vorstellungen der Alchemisten.

Auf der andern Seite, wenn jemand mit der vergleichenden Anthropologie schärfere Versuche macht, und in der Organisation die den einzelnen Functionen des Denkens und Wollens entsprechenden Theile aufsucht, wie etwa Gall mit der Struktur des Gehirns versucht hat, so hören wir von manchen Philosophen gegen die genaue Vergleichung im Namen der Freyheit des Willens protestiren, als ob diese dadurch gefährdet werden könnte, was keineswegs der Fall ist. Im Allgemeinen müßt ihr ja doch die Abhängigkeit des Geistes von der Geschichte des Körpers im Aufwachsen und Altern, Schlafen und Wachen, Gesundheit und Krankheit, Exaltation, Fiebertraum und Raserey zugeben, wo sollen wir dann die Gränze finden? Nein im Gegentheil, die Ausbildung der vergleichenden Anthropologie muß uns, wir mögen jetzt nun schon viel oder wenig davon verstehen, einmal bis ins kleinste Detail die Correspondenz der organischen Functionen

16 *

mit dem innern Leben zeigen, und das alles hat mit der Idee der Freyheit gar nichts zu thun. Die Freyheit des Willens soll ja nicht Unabhängigkeit der innern Natur von der äußern, sondern einzig Unabhängigkeit des Geistes von aller Natur überhaupt garantiren, und darin wird unsre Einsicht nur um so klarer werden, je bestimmter wir die natürliche Uebereinstimmung zwischen der Organisation des Körpers und der Vernunft anerkennen.

Also dem Vergänglichsten, was in der materiellen Welt gefunden werden mag, dem Lebensprocesse einer Organisation müssen wir das zeitliche Daseyn des Geistes gleich achten; um aber dieser Sache eine für alle uns nöthigen Folgen hinlängliche Deutlichkeit zu geben, werden wir noch die allgemeinsten Begriffe der materiellen Physiologie einer neuen Kritik zu unterwerfen haben.

§. 140.

Es ist eine alte Aufgabe der Speculation: zu erklären, wie das unendliche Werden bey dem Seyn sey. In unsrer Welt ist das Werden der Inhärenzen nur durch und in dem Seyn der Substanz und ihrer Kraft, aber das Werden ist uns höher als das Seyn, nur dem Werden achten wir das Lebendige verbunden, so daß uns Bewegung und Leben gleichbedeutend wird, die unendliche Ruhe aber ein erstarrtes Seyn des Todes wäre. Das Seyn für sich in der Substanz wäre uns in seiner unwandelbaren Ruhe die Vernichtung der Welt vor unsern Augen, ein Verschwinden ihrer Wirklichkeit in die leere Einheit des Verstandes, in der nichts zu unterscheiden wäre; nur im Werden tritt die Welt

vor unsern Sinn, nur im Werden ist sie uns Erscheinung, und ihre Wirklichkeit als Sinnenwelt besteht nur in der Geschichte der Welt durch alle Zeit. Wie ist nun ein solches Werden der Welt durch alle Zeit möglich?

Wir fassen hier diese Aufgabe nur für den Standpunkt der Erklärlichkeit, für die materielle Ansicht der Welt. In der materiellen Welt ist das gegebene Bestimmbare die Masse als bewegliche Substanz, die Form in ihr hingegen ist Gestalt im Raum und Bewegung in Raum und Zeit, das Werden in ihr ist der Wechsel der Gestalten durch Bewegung, in diesem besteht die Geschichte der Welt; wir nennen ihn die Bildung der Materie. Diese Bildung ist aber nur die mathematische (phoronomische) Form der Welt, welche erst eine dynamische der Gemeinschaft der Dinge zu Grunde liegen haben muß (§. 113.), durch die sie besteht. Diese dynamische Form ist die Form der Wechselwirkung der Massen durch ihre bewegenden Kräfte; wir nennen diese Form einen physischen Proceß. Was ist also das bildende Princip der materiellen Welt? Nicht eine bildende Kraft der Natur, sondern ein Bildungstrieb aus dem Verhältniß der materiellen Grundkräfte im Proceß. Das bildende Princip in der Natur ist nicht das Gesetz, welches die Wirkung bestimmt, nicht das Gesetz der Grundkraft, sondern das Gesetz, welches die Gemeinschaft der Dinge giebt, das Gesetz ihrer Wechselwirkung, welches nur die Regel der Weltordnung für gegebene Substanzen und Kräfte enthält, und dies ist die Regel physischer Processe.

Die Grundkräfte jeder Masse sind ursprüngli-

che Ausdehnungskraft im umgekehrten Verhältniß ihres jedesmaligen Volumens, und ursprüngliche Anziehungskraft in alle Fernen nach dem umgekehrten Verhältniß der Kugelflächen, deren Halbmesser die zugehörige Entfernung ist. Die obersten Formen der physischen Processe sind aus diesem Processe des wiederhergestellten Gleichgewichts, in welchem die im Conflict begriffenen Kräfte sich einander in Ruhe setzen, indem gegenseitig eine die Wirkung der andern indifferentiirt, und Processe des Kreislaufes, Organisationen, wo die Geschichte des Wechsels von einem Zustand der Veränderungen ausläuft, und wieder auf die nämliche Veränderung zurückführt, so daß der Proceß sich periodenweis immer selbst wiederholt.

Welches von diesen beyden Gesetzen bestimmt nun die Form des Weltlaufes, welches wird zum bildenden Princip im Ganzen der Natur? Bestreben nach Gleichgewicht oder Kreislauf? Im Einzelnen nehmen wir bald Indifferenzprocesse, bald Organisationen wahr, die Bewegungen der Planeten um ihre Sonne, das Wasser — vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es und wieder nieder zur Erde muß es, ewig wechselnd, oder die Bildungen in Thieren und Pflanzen folgen dem Gesetze des Kreislaufes; jede chemische Auflösung hingegen und jede Gährung endigt mit der Ruhe des Gleichgewichts, wenn die Durchdringung oder Ausscheidung des Ungleichartigen gleichmäßig vollendet ist; eben so jede Gegenwirkung nach dem Gesetze des specifischen Gewichtes, oder nach dem Gesetze der Temperaturveränderungen. Allein alle diese beobachteten Indifferentirungen oder Organisationen haben nur ein un-

tergeordnetes Bestehen; jeder einzelne Proceß führt nur zu einem relativen Gleichgewicht oder zu einem relativen Kreislauf, denn das innere Gesetz eines jeden solchen Processes wird immer im unendlichen Ganzen des Weltlaufes von einer noch höheren Sphäre überwältigt. Jeder einzelne Proceß, dessen innere Kräfte zur Organisation stimmen, kann von einem höheren Gleichgewicht durch äußere Einwirkungen zur Ruhe gebracht und zerstört werden, wie z. B. das Leben des Thieres und der Pflanze, welches durch den täglichen Kreislauf seiner Lebensverrichtungen besteht, im Kampfe mit der äusseren Natur sich wachsend bis zur Reife immer fester behauptet, dann aber wieder alternd abnimmt bis zur gänzlichen Auflösung; hier wird die Organisation in dem Fortschritte von der Jugend zum Alter, zum Tode vom Gesetze des Gleichgewichts überwältigt. Eben so giebt es aber auch auf der andern Seite keine Auflösung, die nicht wieder geschieden, keine Scheidung, die nicht wieder vereinigt werden könnte durch neue äußere Einwirkung. Welches ist also das oberste Gesetz des Weltlaufes, dem zuletzt jeder einzelne Proceß erliegt? Ist es Auflösung in Ruhe oder Erneuerung der Bewegung ins Unendliche?

Unsre neuere mathematische Physik hat sich mehr oder weniger unbewußt das Vorurtheil gegeben: in der Natur strebe alles nach dem Gleichgewicht, das Werden sey gleichsam ein der Natur aufgezwungener, fremder Zustand, dem sie entgegenkämpfe, um in ewiger Ruhe zu erstarren, und damit wurde das Gesetz des Todes, als Mechanismus der Natur zum obersten angesetzt, wenn gleich schon das anerkannte Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, oder das Gesetz, daß

die Summe aller Bewegungen in der Welt weder vermehrt noch vermindert werden könne, das Gegentheil hätte beweisen sollen.

Wir können hier erstlich mit Leichtigkeit indirect nachweisen, daß nur unter der Voraussetzung, das Gesetz des Kreislaufes sey das oberste in der Natur, überhaupt eine Geschichte der Welt durch die unendliche Zeit möglich sey; nehmen wir das Gesetz des Gleichgewichtes zum obersten, so erhalten wir immer nur eine endliche Geschichte der Welt. Entweder wir nehmen an, daß vor uralter Zeit einmal das erschaffne oder unerschaffne Chaos in völliger Ruhe einer gleichmäßigen Durchdringung aller seiner Elemente lag, in diese Ruhe trat das ihm fremde bildende Princip, der erste Beweger, und gab den ersten Anfang der Bewegung, diese fing sogleich an sich weiter zu verbreiten, die Geschichte der Welt begann, sie evolvirte sich bis zur wildesten Gährung der Entzweyung aller Elemente; aber damit mußte sie ein Höchstes erreichen, die Bewegung sank wieder, und muß sich endlich zurück in die Ruhe des ersten Gleichgewichts verlieren: oder wir beginnen gleich mit dem Chaos, dem sein gestaltendes Princip ganz beywohnt, mit dem Chaos als einem Flüssigen in der höchsten, wildesten Gährung, die aber überwältigt vom Gesetz des Gleichgewichts nur dadurch eine Geschichte der Welt giebt, daß sie allmählich besänftigter in die todte Ruhe einer festen Krystallisation erstarrt. Auf jeden Fall erhalten wir hier also nur eine endliche Geschichte der Welt. Das Gesetz des Kreislaufes hingegen entspricht dem Ablauf der Begebenheiten durch alle Zeit, indem die Erscheinung der Welt durch alle Zeit und durch allen Raum die Entwickelung des Kreislau-

ses in der Wechselwirkung von aller materiellen Substanz mit jeder wird; in immer größern Sphären erneuert sich die Geschichte durch die epochenweise Selbstreproduction jedes Organismus, und geht der eine zu Grunde, so wird er nur von den Wirbeln einer höhern Sphäre mit fortgerissen, bis endlich jeder untergeordnete Kreislauf sich in dem Unendlichen der Wechselwirkung von allem mit jedem verliert, ähnlich dem Uebergang aller elliptischen Kreise über einer Axe in den unendlichen Bogen der Parabel.

Dieser indirecten Nachweisung können wir aber auch einen directen Beweis an die Seite stellen. Wir fragen: welches ist das höchste Gesetz physischer Processe in der Welt? und wir können die Antwort selbst finden, da wir die Grundkräfte der materiellen Welt kennen, wenn wir nur die Formen ihres Conflicts untersuchen. Jede mathematische Theorie entsteht durch fortgesetzte Combination ihrer einfachsten Elemente, und diese enthalten ihre alleinigen Grundgesetze. Alle Veränderungen der materiellen Welt sind daher nur Zusammensetzungen aus dem Verhältniß, welches sich in der Reaction zweyer Massen nach dem Gesetz ihrer Grundkräfte zeigt. Für zwey solche Massen können wir überhaupt vier Formen ihrer Reaction denken; Reaction aus der Ferne oder nur in der Berührung, und in jedem Fall entweder mit überwiegender Kraft der Anziehung oder der Abstoßung. Hier giebt nun jede ursprüngliche Reaction aus der Ferne, wiefern sie bildend wirkt, einen Proceß des Kreislaufs, die in der Berührung hingegen zunächst einen Proceß des Gleichgewichts.

Erstlich bey der Wirkung aus der Ferne wirkt die

Zurückstoßung nur trennend, nie bildend, sie kann allein keine Ruhe im Gleichgewicht bewirken. Aus der Ferne gehört nur die Anziehung der bildenden Kraft. Hier wird ein Spiel zwischen der ursprünglichen Anziehung und Elasticität entstehen, sobald beyde Massen entweder in Ruhe oder auch in geradliniger Annäherung oder Entfernung sich gegen einander bewegen. Da wird endlich einmal aus der Ferne die ursprüngliche Anziehung den Ausschlag geben, beyde Massen werden mit bestimmter Geschwindigkeit gegen den Mittelpunkt ihrer Gravitation zusammenstürzen und hier zusammenstoßen. Beym Stoße werden beyde gegen einander zusammengedrückt, dadurch wird ihre ursprüngliche Elasticität ins Spiel gesetzt, welche ihre Bewegung im höchsten Grade der Zusammendrückung vernichten wird. Nun aber ihrer Elasticität allein überlassen, werden sie wieder aus einander getrieben, und werden, weil die Ausdehnungskraft im geraden Verhältniß mit der Zusammendrückung steht, wenn sie außer Berührung kommen, mit derselben Geschwindigkeit sich von einander entfernen, mit der sie im Anfangsaugenblick des Stoßes sich einander näherten. Diese entfernende Bewegung wird aber von der Anziehung nach und nach überwunden, sie kommen wieder gegen einander in Ruhe, und der Proceß beginnt von neuem.

Hat aber im Anfangsaugenblick die eine Masse gegen die andere eine schräge geradlinige Bewegung, so kommt nur die ursprüngliche Anziehung mit dem räumlichen Verhältniß in Beziehung; sehen wir dies in Rücksicht des relativen Raumes an, in welchem die eine Masse ruht, so liegt diese in einem Mittelpunkt der Kräfte, dem die Anziehung im umgekehrten Ver-

hältniß des Quadrates der Entfernung als Centralkraft zukommt, und um welchen die andere nach Newton's Beweisen also eine krumme Linie der zweyten Ordnung beschreibt. Ist nämlich die Anziehung stark genug, um der Entfernung in schräger Linie ein Maximum zu geben, so schlägt die Bewegung in den Kreislauf durch eine Ellipse aus, ist dies aber nicht der Fall, so bleibt es bey einer ins Unendliche fortgesetzten Bewegung in dem unendlichen Schenkel einer Parabel oder Hyperbel.

Zweytens, Processe in der Berührung erfolgen bey überwiegender Zurückstoßung nach dem mechanischen Verhältniß der Berührungsflächen als bloße Bewegungen nach dem Verhältniß der specifischen Schwere, bey überwiegender Anziehung aber als chemische Auflösungen, die also beyde nach erreichtem Gleichgewicht zur Ruhe kommen. Allein diese Einwirkungen nur in der Berührung stehen immer unter der Bedingung einer früheren Wirkung aus der Ferne, und können sich selbst nur da zeigen, wo entgegengesetzte Wirkungen aus der Ferne sich in relativem Gleichgewichte erhalten. Das Verhältniß der Wirkung aus der Ferne ist also allein das ursprüngliche.

Hiermit haben wir zweyerley festgestellt. Erstlich das bildende Princip der Natur ist ein allgemeines Gesetz der Organisation in ihr, jeder Proceß aus freyer Bewegung führt ein Gesetz seiner Selbstreproduction bey sich, jede ursprüngliche, selbstständige Organisation (wie z. B. die der astronomischen Bewegungen) ist eine rein dynamische; chemische Organisationen hingegen, wie die an der Oberfläche der Erde, deren Kreislauf durch einen Wechsel von Auflösungen und Ausscheidungen bestimmt wird, haben nur ein

abhängiges Bestehen durch eine übergeordnete dynamische Organisation (daher z. B. die Gewalt, welche die Perioden der Axendrehung und des jährlichen Umlaufs der Erde über jede Lebensbewegung an ihrer Oberfläche haben), und sind deswegen jedesmal dem Gesetz einer continuirlichen Anregung von außen unterworfen, (deren oberste für die Erde ihre Erleuchtung durch die Sonne ist).

Zweytens, dieses allgemeine Gesetz der Organisation in der Natur, besteht aber nicht durch ein oberstes bildendes Wesen in der Materie als Weltseele, sondern die Grundkräfte der Bewegung werden zu organisirenden Kräften nur durch wechselseitiges Verhältniß im Raum und zum Raum, so daß sich wohl ein mathematischer Beweis für die allgemeine Organisation der Natur führen läßt, dies höchste Gesetz der Einheit in der materiellen Welt (der Form ihrer Gemeinschaft) aber unter die Bedingung der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung fällt. Es hat daher für die Anwendung nur einen regulativen Werth, indem wir ihm gemäß zwar berechtigt sind, durch das Ganze der Natur organisirte Formen zu erwarten, nirgends aber für den einzelnen Fall die Form selbst angeben können. Deswegen erscheint uns das materielle Leben immer als ein freyes Spiel organischer Formen.

§. 141.

Welches ist nun also überhaupt unsre ideale Ansicht der Dinge unter der Idee der Seele?

Allen unsern Ueberzeugungen liegt zu Grunde die materielle Ansicht der Dinge, welche aber nur einen endlichen Werth der menschlichen Ansicht der Dinge hat.

Nicht der Substanz in dieser Welt, sondern nur dem Wechsel ihrer Geschichte schließt sich dann die zweyte spirituelle Ansicht des innern Lebendigen an. Nach bloßen Analogien, wie dem eignen innern Leben unsrer Vernunft die Form ihrer Organisation entspricht, bilden wir uns eine geistige Weltansicht von der Natur, welche von der Anerkennung fremder Vernunft in der menschlichen Gesellschaft als ihrem hellsten Punkte ausläuft, von da aus aber in immer mehr und mehr unbestimmten Beziehungen sich über die ganze Natur verbreitet, so weit wir die Bewegung organischer Formen in ihr finden, so daß wir in eben dem Verhältniß das höchste Gesetz unsers innern Lebens, das Gesetz des Zweckes auch in der Natur wieder erkennen wollen.

Diese geistige Weltansicht legt sich dann der Idee näher an, und wird dadurch für uns zur Erkenntniß einer intelligibeln Welt und ihrer höheren Ordnung der Dinge, indem wir für das ewige Wesen der Dinge die Selbstständigkeit der Intelligenz glauben, die Gesellschaft der Menschen unter geistige Gesetze der Tugend und des Rechtes vereinigt achten, und das Gesetz des Zweckes als das höchste im Daseyn der Dinge glauben, dem sich deshalb auch die Natur in ihren Organisationen durch das Gesetz ihrer Erhabenheit und der Schönheit im freyen Spiel ihrer Formen unterwirft.

Wir thun hiermit tiefe Blicke in das Innerste der Organisation unsrer Ueberzeugungen. Was uns im Leben als leichtes Spiel anschaulicher Formen entgegen kommt, wird doch zum Gegenstand des reinsten Wohlgefallens in seiner geheimnißvollen Schönheit. Hier sehen wir, wie dieser Uebergang und diese Vereinigung in dem tiefsten Innern unsers Geistes gegründet

ist. Jenen bloß materiellen Formen entspricht das innere Leben, und in diesem faßt die Idee das ewige Wesen der Dinge selbst.

Alle theoretische äußere Physik geht in ihren Erklärungen von dem Vorhandenseyn der Masse oder der materiellen Substanz aus, dieses Gebiet der Theorie ist aber dasjenige, welches für die ideale Ansicht gar keine Bedeutung behält. Im Verhältniß zum innern Lebendigen erkennen wir hingegen die Materie in Wärme, Licht, Schall u. s. w. nicht als Masse, sondern aus den Formen physischer Processe, aus den Formen des Conflictes der Masse nach Gestalt, Bewegung, Wechsel der Gestalten, Geschichte und Werden überhaupt; dem Allen legt sich dann das Gesetz der Schönheit an, und so weit geht die ideale Deutung unsers Wissens.

Fünftes Kapitel.

Von der Idee der Freyheit.

§. 142.

Die Idee der Welt findet nur in dem Verhältniß der Erscheinung zur intelligibeln Welt des Seyns an sich, nur durch das Verhältniß der niedern Weltordnung zur höhern eine haltbare Anwendung, denn in der Natur widerspricht die Unvollendbarkeit aller Größenzusammensetzung selbst der Idee eines Weltganzen. Die einzige kosmologische Idee ist daher die Unabhängigkeit des ewigen Seyns von der Natur, welche wir Freyheit nennen.

Die Idee der Seele giebt uns in der Intelligenz die Substanz der intelligibeln Wellt, die Idee der Freyheit muß uns hingegen die Ursach, die Kraft derselben absolut bestimmen, durch welche in ihr eine Gemeinschaft der Intelligenzen möglich wird. Nun ist das äußere Causalverhältniß vernünftiger Wesen für uns als willkührliches Handeln bestimmt; die Kraft der intelligibeln Welt, wodurch ihre Gemeinschaft entsteht, wird also der vernünftige Wille und ihre ideale Bestimmung die Freyheit des Willens. Wir werden aus den bisherigen Prämissen unsre Lehre von der Freyheit leicht entwickeln können.

Freyheit steht der Natur entgegen, sie ist die Idee einer Existenz, für welche die Schranken der Naturnothwendigkeit aufgehoben sind, besonders also auch die nothwendige Verkettung der Begebenheiten in der Zeit. Freyheit ist also möglich und wird nothwendig

gedacht, sobald wir den Unterschied zwischen Erscheinung und dem Seyn an sich gefaßt haben. Die Verkettung der Begebenheiten in der Zeit, und die ganze Naturnothwendigkeit sind uns für das ewige Seyn der Dinge nur etwas Zufälliges, indem es nicht zu ihrem Seyn selbst, sondern nur zu unsrer Vorstellungsweise desselben gehört. Für das Seyn an sich ist gar keine Zeit; es ist also ein schlechthin freyes Seyn. Nun glauben wir an die Ewigkeit unsers eignen Wesens als einer Intelligenz, und setzen also den Willen der Intelligenz nur für unsre beschränkte Ansicht der Dinge unter das Gesetz der Natur, an sich aber nothwendig in die ewige Ordnung der Dinge, in welcher er an ihrem freyen Seyn Antheil nehmen muß.

§. 143.

Die Idee der Freyheit wird in zwey Fällen angewendet, einmal in der Nachfrage nach dem Grund im Seyn der Dinge überhaupt in Rücksicht der Erschaffung der Welt, und zweytens bey der Untersuchung, wie ich mir meine Handlungen zuzurechnen im Stande bin, die doch nach der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur erfolgen. In beyden Verhältnissen ist die Anwendung der Idee vielfach mißverstanden worden, indem man sie in die Natur oder in die Zeit selbst eintreten ließ, was unvermeidlich widersprechend ausfällt. Die erste Ansicht giebt dann die Idee der Erschaffung der Welt in der Zeit durch eine freye schaffende Kraft, oder die Idee wunderthätiger Eingriffe der schaffenden Kraft mitten in den einzelnen Ablauf der Begebenheiten. Beydes mit Widerspruch. Die Schöpfung der Natur ist ein ganz müßiger Begriff, denn die Vergangenheit hat keine

andere Realität, als die Rückerinnerung an sie in der Gegenwart; diese Rückerinnerung leitet aber den Faden der Geschichte über jeden willkührlichen Anfang in derselben Reihe immer noch rückwärts, indem die Entwickelung jedes Zustandes der Natur aus dem vorhergehenden begreiflich wird, die Geschichte evolvirt sich selbst rückwärts über jeden angeblichen Anfangspunkt. Zweytens wunderthätige Einwirkungen der schaffenden Kraft in den Ablauf der Geschichte selbst sind dem Knoten zu vergleichen, den der Weber in seinen Zettel knüpft, weil ihm der Faden gerissen ist, welches sich für den Schöpfer wenig schickt. Allein noch mehr jene Gesetze der Naturnothwendigkeit werden nicht uns von der Natur vorgeschrieben, sondern unsre Vernunft schreibt sie einer Welt vor, die für sie soll Erscheinung werden können, für unsre Vernunft also kann der Faden nie reißen, die Natur mag seyn, welche sie will, für den Sinn, uns muß sie immer unter jene Gesetze passen. Dieser ganze Gebrauch der Idee ist fehlerhaft; die Beziehung der Freyheit auf die Natur findet sich nur in der Beziehung der intelligibeln Welt überhaupt auf die sensible. Das Ansich der ewigen Ordnung der Dinge liegt im Allgemeinen der ganzen unverletzten Reihe der Begebenheiten in der Zeit zu Grunde, und erscheint uns durch diese. Wollen wir es nach seinem freyen Wesen erkennen, so müssen wir nur die Schranken unsrer subjectiven Ansicht verneint denken, das Freye schwebt nicht als Schöpfer über der Natur, sondern es liegt als das allein wahre Seyn ihr zu Grunde.

§. 144.

Das andere war die Zurechnungsfähigkeit des

menschlichen Willens. Die Schwierigkeit ist hier die: Ich selbst falle durch Geburt und Erziehung ganz in die Geschichte, ich bin selbst nur Erzeugniß der Natur; ich bin, so wie ich in der Natur erscheine, nothwendig bestimmt durch die veranlassenden Ursachen in Geburt, Lage und Erziehung, welche mich überhaupt in der Erscheinung aufgeführt haben. Dessen ungeachtet mache ich aber doch im Gewissen Ansprüche an mich, worin ich mir meine Handlungen als gut oder böse anrechne, und mir in Tugend und Recht nothwendige Vorschriften für meine Handlungen gebe, als ob es von mir abhinge, was ich thun oder lassen will, und ich beurtheile jede einzelne meiner Handlungen gemeinhin immer so, als ob es in meiner freyen Wahl stehe, ob ich sie auch hätte lassen können. Wir lösen diese Schwierigkeit so. Wenn wir die Beschaffenheit unsers Willens in Rücksicht seiner Tugend den Charakter desselben nennen, so können wir ihm erstlich einen empirischen Charakter zuschreiben, welcher in die innere Natur fällt, und mit ihr in die Geschichte und in die Zeit. Dieser empirische Charakter ist aber nur die Erscheinung eines intelligeln Charakters, welcher im Seyn der Dinge an sich und nach der ewigen Ordnung der Dinge ihm zu Grunde liegt, und sein wahres Seyn enthält. Dieser intelligible Charakter fällt dann in die Welt der Freyheit, und durch ihn beurtheile ich meinen Willen als frey. Ich kann ihn dann auch als freye Ursach auf die ganze Erscheinung meines empirischen Charakters, d. h., auf die ganze Geschichte meines Lebens beziehen, und mich hier in jeder einzelnen meiner Entschließungen als frey beurtheilen. Diese Beziehung meiner Freyheit auf meine Handlungen fin-

det aber nicht eigentlich auf die abgebrochnen einzelnen Thaten in der Wahl Statt, sondern auf jede einzelne nur durch den Zusammenhang des Ganzen. Nach demselben Grundgesetz des Willens, nach dem ich gestern handelte, werde ich nothwendig auch heute und mein ganzes Leben hindurch handeln; aber dieses Grundgesetz selbst ist das frey angenommene Princip meines Charakters. Die Freyheit des intelligibeln Charakters bezieht sich auf den ganzen Zusammenhang der willkührlichen Handlungen meines Lebens, in denen mein empirischer Charakter erscheint, und dadurch beurtheile ich mich auch als freyen Urheber jeder einzelnen meiner Thaten. Wenn z. B. jemand sagt: was kann ich dazu, daß ich durch Geburt und Erziehung gerade zu einem solchen Menschen geworden bin, so ist die Antwort darauf: wärst du nicht in deinem intelligibeln Charakter ein solcher Mensch, so hättest du nie in einem solchen Leben zur Erscheinung werden können. Die nothwendige Verkettung der Begebenheiten in der Natur, welche dich in der Natur aufführt, gehört nur zu der Form, wie du dir deiner Thaten bewußt wirst; die Thaten aber selbst sind freye Thaten deines intelligibeln Charakters.

Die Ueberzeugung von der Freyheit unsers Willens wohnt der Vernunft unmittelbar aus dem Princip des speculativen Glaubens mit dem Bewußtseyn der Ewigkeit unsers Wesens bey, als der zweyte Grundsatz aus der Idee, in welchem wir die Kraft der intelligibeln Welt absolut denken. Wie diese Ueberzeugung sich aber im Leben äußert, dies werden wir uns deutlich machen, wenn wir die Ansprüche des Gesetzes für das Wollen aus reiner Vernunft mit dem Gesetze der Natur

überhaupt vergleichen. Aller Widerstreit der Idee und der Natur entspringt aus der Unvollendbarkeit der Größe, an dieser werden wir auch den einfachsten Ausdruck finden, um den Charakter der Freyheit an unserm Willen nachzuweisen.

Der Wille faßt innerlich Entschließungen, und handelt dem gemäß, wie er sich entschlossen hat. Um seinen Entschluß aber zu bestimmen, wirkt von einer Seite das Gebot der Pflicht aus reiner Vernunft, z. B. mein Versprechen zu erfüllen, von der andern Seite aber oft die sinnlich bestimmte Neigung, welche ihrem Interesse gemäß mich verleitet, der Pflicht zuwider zu handeln. Nun setze ich aber in der Anforderung meines Gewissens voraus, es sey mir möglich, immer der nothwendigen Forderung dessen, was ich thun soll, treu zu bleiben, so stark auch der Antrieb der Neigung dagegen wird. Ich nehme im Gewissen an, daß jene Antriebe, so stark sie auch seyn mögen, meinen Willen immer nur afficiren, aber nicht beugen oder bestimmen können, wenn ich ihnen nicht frey nachgebe. Hier ist nun für den Entschluß meine Tugend, d. h., die Stärke meiner guten Gesinnung, im Kampfe mit der Neigung, und ich behaupte vor dem Gewissen, daß mein freyer Wille seine Tugend nie gezwungen überwinden lasse, sondern nur durch seine freye Entschließung, denn sonst könnte ich mir das Gegentheil nicht zurechnen, indem ich durch die äußere Natur bezwungen wäre. Eine solche Anforderung an den Willen aber widerspricht den Naturgesetzen, und eine solche Tugend ist in der Natur nicht möglich. Die Tugend des Menschen ist eine innere Kraft der Gesinnung, welche in Rücksicht des Entschlusses mit den von außen im Gemüthe erregten

Neigungen in Widerstreit kommen kann. In der Natur wird aber mein Entschluß immer durch den stärksten Antrieb bestimmt werden. Jeder Kraft in der Natur kommt ein bestimmter Grad zu, der kleiner oder größer gedacht werden kann ohne Ende, so daß über jeder gegebenen noch so großen Kraft immer eine noch größere möglich ist. Also kommt der Tugend eines Menschen jederzeit ein bestimmter Grad ihrer Kraft zu, um zum Entschluß zu wirken; über diesem muß jedesmal ein noch größerer Grad möglich seyn, der ihn in diesem Conflict überwinden würde, und somit ist für jede menschliche Tugend in der Natur ein Grad des sinnlichen Antriebes möglich, dem sie unterliegen müßte. In der Natur ist daher die Eigenschaft des Willens, von keinem äußern Eindruck, so stark er auch wirken mag, sich bestimmen zu lassen, unmöglich; jede Tugend in der Natur ist nur eine überwindliche endliche Tugend. Hingegen jene vorausgesetzte Eigenschaft des Willens, sich vom Sinne wohl afficiren aber nicht bestimmen zu lassen, würde eine unendliche Kraft des Widerstandes fordern, welche dem Gesetze der Größe in der Natur widerspricht. Ein Wille folglich, welcher nie das Gebot verletzen kann, ein heiliger Wille, könnte in der Natur gar nicht erscheinen, denn er müßte mit unendlicher Kraft in ihr auftreten; nur einem unheiligen, menschlichen Willen kann es vorkommen, daß er sich selbst zur Erscheinung wird, indem seine unvollkommne Tugend als eine endliche Kraft allein in die Natur einpaßt. Aber auch dieser endliche Wille nimmt im Gewissen an, daß jeder Antrieb, so stark er auch seyn mag, ihn nur afficiren, aber nie zur Handlung bestimmen könne, sondern daß jede solche Bestimmung eine

nen Gewehr allein läßt, und das Kind damit Schaden anrichtet, so wird die fremde That ihm doch als Vernachlässigung zugerechnet werden. Das, was ich thue, wird also immer durch den Gegensatz der innern lebendigen Natur gegen die äußere Natur berechnet. Eine Handlung, welche nur nach Gesetzen der äußern Natur erfolgt, ist für mich eine erzwungene Handlung; hingegen bin ich in allen meinen willkührlichen Handlungen frey, indem ich sie durch mein inneres Leben hervorbringe. Wenn wir also von psychologischer oder juridischer Freyheit sprechen, so setzen wir hier nicht Freyheit und Natur, Endliches und Ewiges sich einander entgegen, sondern wir bleiben ganz in der Natur, und unterscheiden nur die Gesetze der Wirksamkeit der innern und äußern Natur. Diesen Begriff zu rechtfertigen, hat also gar keine Schwierigkeit; es wird darin nur behauptet, daß ich aus innern Bestimmungsgründen zu handeln fähig bin, das Aeußere mag dann auch immer seinen Einfluß dabey haben, genug, wenn mein Wille nur mit in der Reihe der Ursachen einer Handlung steht, mag er das Geleitete oder Leitende seyn. Ich handle nach den äußern Umständen, die mir gegeben sind, aber genug, daß ich mit Willen handelte, so bin ich darin immer psychologisch frey. Freyheit in der Idee hingegen war ein ganz anderes Ding, sie setzte die Willkühr voraus, ging aber mit ihrer Forderung viel weiter, indem sie behauptet, äußere Umstände können meinen Willen wohl afficiren, aber keine unendliche Kraft nie bestimmen, sie fordert also nicht nur eine lebendige Kraft des Willens in innerer Natur, sondern noch Unendlichkeit dieser Kraft jenseit aller Natur in dem ewigen Wesen der Dinge.

Durch die Verwechselung von diesen beyden wird leicht die Sphäre der Freyheit in unserm Geiste viel zu groß angenommen. Man unterscheidet ein Gebiet der Freyheit und ein Gebiet der Nothwendigkeit im menschlichen Geist, schreibt die Sinnlichkeit und die Affection des Gemüthes von außen der Naturnothwendigkeit zu, zählt hingegen alle willkührlichen Thätigkeiten im Handeln, Denken, in der Reflexion schon zum Gebiet der Freyheit. Dies vernichtet dann durchaus alle innere Naturlehre, und läßt nirgends zu einer sichern Gränzscheidung des Gebietes der Idee vom Gebiete der Natur gelangen. Hierin liegt der subjective Fehler in Jakobi's, so wie in Fichte's Theorie der Freyheit. Man meint dann mit willkührlicher innerer Thätigkeit, mit dem Bewußtseyn schon ins Gebiet der Ideen zu treten, und jede Willkührlichkeit in Gedanke, Dichtung und Charakter wird widerrechtlich der Naturerklärung entzogen als Freyheitsäußerung. In der That aber erfolgt alles dies so gut nach einem erklärlichen innern Mechanismus, als ich nach einem äußern meine Muskeln bewege. Die Idee der Freyheit in ihrem Gegensatz gegen die Natur zeigt ihre Ansprüche nicht darin, daß sie dem Menschen Charakter geben will, sondern darin, daß sie seinen empirischen Charakter durch das ewige Wesen seines intelligibeln Charakters zu deuten unternimmt.

Zweytens, die Verwechselung zwischen Freyheit und Zufälligkeit trifft näher die Idee der Freyheit selbst. Zufälligkeit steht der Nothwendigkeit gegenüber, und der Fehler liegt darin, daß man Freyheit nicht der Natur, sondern der Nothwendigkeit entgegenstellt, mit der sie doch in der That gar nicht streitet. Diese Ver-

wechselung entsteht, weil sich wol leicht ergiebt, daß für Pflicht und Gewissen Freyheit unvermeidlich vorausgesezt werde, schwerer aber zu zeigen ist, worin hier die Forderung der Freyheit eigentlich bestehe. Die Sache stellt sich zunächst so dar. Wird jemand eine Handlung, z. B. daß er sein Wort gebrochen, als unrecht zugerechnet, so setzt man damit voraus, daß er sein Wort eben sowohl habe halten als brechen können, denn wenn sich eine äußere Unmöglichkeit aufweist, so wird dies ihn entschuldigen. Es wird also angenommen, der Entschluß, sein Wort zu halten, den er nicht hatte, sey ihm gleich möglich gewesen als der Entschluß, sein Wort zu brechen, den er hatte. Nun ist dieser Entschluß seine Handlung, folglich seine Wirkung; man setzt also voraus, daß hier, obschon die Ursach gegeben ist, dennoch die Wirkung etwas Zufälliges sey. Eine freye Handlung also muß sich, ungeachtet sie in der Natur mit Nothwendigkeit erfolgt, in irgend einer Rücksicht doch als zufällig beurtheilen lassen. Zwar ließe sich noch sagen, so wie der Mensch ist, ist auch nothwendig seine Handlung. Im genannten Falle war es nicht zufällig, ob der Mensch sein Wort brechen würde oder nicht, sondern wäre er ein rechtlicher Mensch, so hätte er Wort gehalten, das ist er nicht, so hält er auch nicht Wort. Aber damit wäre jene Zufälligkeit nicht aufgehoben, sondern nur zurückgeschoben, denn hier setzen wir doch voraus, damit die Zurechnung Statt finde, ihm sey es gleich möglich gewesen, ein rechtlicher Mensch zu seyn als das Gegentheil, folglich nehmen wir immer seine in der Natur nothwendige Beschaffenheit zum Behuf der Freyheit als etwas in anderer Rücksicht Zufälliges an. Diese Reflexion ist aller-

dings richtig, aber sie trifft nur eine Nebenbestimmung der Freyheit, wie sich schon daraus abnehmen läßt, daß diese Zufälligkeit sich nur bey der bösen That zeigt, nicht aber so unmittelbar bey der guten. Der schlechthin gute, d. h. der heilige Wille würde nach einem nothwendigen Gesetze durchaus thun, was er thun soll, ganz ohne jene zufällige Bestimmung dessen, welcher bald mit dem Gesetz ist, bald wider dasselbe. Jene Zufälligkeit nämlich gehört nur dem Vermögen der Wahl, und in höherer Bedeutung dem Vermögen der freyen Wahl. Die Wahl zu haben zwischen mehreren gleich möglichen Handlungen, setzt immer ein Verhältniß der Zufälligkeit voraus, doch zunächst so, daß dies in der Natur wohl bestehen kann. Die Wahl nämlich gehört nur dem endlichen Willen, wiefern er als erregbare Kraft bestimmt ist. Ihm sind durch sein eignes inneres Gesetz die anregenden Momente selbst noch nicht mit gegeben; es ist hier also für sein eignes Wesen subjectiv zufällig, wenn schon für die äußere Natur nothwendig bestimmt, welche einzelnen Anregungen ihn gerade treffen, und welche darunter den Ausschlag geben werden im wählenden Entschluß. Hier wird indeß in der Natur jedesmal die stärkste Anregung siegen, wogegen wir weiter behaupten, für die freye Wahl sey auch dies noch zufällig, und nur der Wille selbst aus seinem innern Gesetz entscheide. Diese geforderte Zufälligkeit in der freyen Wahl durchbricht nun allerdings das Gesetz der Naturnothwendigkeit und erhebt sich über die Natur. Wenn also ein freyer Wille demungeachtet in der Natur erscheint, und sein intelligibler Charakter sich durch einen empirischen ausdrückt, so fordert sein intelligibler Charakter allerdings eine Zu-

fälligkeit der Wahl, welche in der Natur ein Widerspruch wäre. Allein für die Natur und in der Natur wird nicht verlangt, Nothwendigkeit und Zufälligkeit zu vereinigen, sondern gerade im Gegensatz gegen die Natur.

Freyheit überhaupt besteht nicht in der Freyheit der Wahl, sondern freye Wahl ist nur der Ausdruck der Freyheit für den endlichen, unheiligen Willen, dessen Wesen ihm selbst nur in einer Natur zur Erscheinung wird, wogegen der heilige Wille über alle Wahl und über alle Natur in seiner Freyheit erhoben gedacht werden muß. Es muß gedacht werden können, daß eine in der Natur nothwendige Handlung in anderer Rücksicht nur zufällig bestimmt sey, sonst wäre die Freyheit des menschlichen Willens undenkbar, aber die Freyheit selbst ist nicht diese Gesetzlosigkeit und Zufälligkeit, sondern sie wird in der Aufhebung der Naturnothwendigkeit gerade erst Bedingung einer absoluten Nothwendigkeit des Ewigen. Unsre Handelweise in der Natur muß als zufällig angesehen werden können zum Behufe der Freyheit; dies geschieht aber nicht dadurch, daß wir ihr Freyheit als Zufälligkeit beygeben, sondern dadurch, daß wir ihre Nothwendigkeit selbst, daß wir die Naturnothwendigkeit nur als Zufälligkeit bestimmen. Die Naturnothwendigkeit ist nicht eine absolute Nothwendigkeit des Seyns der Dinge selbst, sondern eine bloße Form der Erscheinung, zwar unvermeidlich für die Fassungskraft der endlichen Vernunft, aber für das wahre Wesen der Dinge gerade das schlechthin Zufällige.

Das dritte war das Verhältniß der Freyheit zur Selbstständigkeit. Freyheit ist Unabhängigkeit von der

Natur und ihrem Gesetze der Größe. Dieses aber zeigt sich in der Unendlichkeit des Weltganzen durch Zeit und Raum, erstlich nach der Bestimmung des Gegenstandes durch synthetische Einheit, durch die Formen der physischen Verknüpfung des Daseyns der Dinge, und zweytens in der Unendlichkeit und Zufälligkeit der Sphäre unter jedem Begriff, nach der Bestimmung des Gegenstandes durch analytische Einheit, durch die Formen der metaphysischen Verknüpfung. Da ist nun nach der Regel der physischen Verknüpfung die Abhängigkeit eines Dinges dadurch bestimmt, daß es entweder nur als Prädicat eines andern existirt, und keine Substanz in sich selbst hat, oder daß wenigstens seine Zustände nur als Wirkungen der andern Theile in demselben dynamischen Ganzen bestehen, wo dann in der Wechselwirkung der Natur jedes Wesen wenigstens der zweyten Abhängigkeit unterliegt. Wir haben nun für die Idee unser eignes geistiges Wesen von diesen beyden Abhängigkeiten befreyt, erstlich indem wir an den bloß endlichen Werth der materiellen Substanz, und dagegen an die intelligible Substantialität der Seele glauben, wodurch also ihr Daseyn als selbstständige Substanz vorausgesetzt wird; zweytens, indem wir glauben, der freye Wille könne in der unendlichen Kraft seiner Willkühr vom Sinne wohl afficirt, aber nicht überwunden werden, wodurch also seine Dependenz in der Wechselwirkung aufgehoben gedacht wird.

Hier hat dann schon die einseitige Verfolgung dieser oder jener Selbstständigkeit falsche Theorien der Freyheit hervorgebracht, was aber das Wichtigste ist, wir selbst haben damit die Unabhängigkeit nach metaphysischer Verknüpfung, die Unabhängigkeit des ein-

meidlich der Widerspruch unsrer individuellen Selbstständigkeit mit der Totalität des Weltganzen zeigen, der uns warnen wird, von jedem positiven Gebrauche der Ideen abzusehen, und darin unsre unvermeidliche Unwissenheit anzuerkennen.

Sechstes Kapitel.

Von der Idee der Gottheit.

§. 146.

Unsre ideale Ansicht der Dinge kann sich nur stufenweise ausbilden an dem gegebenen Endlichen der Erscheinung, denn da ihr nur negative Formen zu Gebote stehen, gewinnt sie nur durch allmählige Vorstellung von der Aufhebung der subjectiven Schranken in der menschlichen Ansicht der Dinge eine bestimmte Gestalt.

So bilden wir uns zuerst eine über Zeit und Raum erhobene intelligible Welt, deren ewige Realität uns nur durch die Sinnenwelt erscheint. Wir vergleichen mit dieser Idee das Endliche der Natur, und alsdann verschwindet uns dem wahren Seyn nach die Materie zum Nichts; hingegen die Ansicht der Welt nach den Gesetzen der innern Erfahrung wird uns durch die ewigen Ideen belebt. Indem wir unser eignes Daseyn als ewig glauben und uns als ewige Intelligenz anerkennen, so wird uns die ganze Erscheinungsweise der Dinge nach Verhältnissen der innern Natur zu einem

Eigenthum der höhern Ordnung der Dinge. Wir erkennen, wie uns selbst, so auch jeden andern Menschen als Intelligenz an, und so kommt es, daß wir die Gesellschaft der Menschen nach den Gesetzen der ewigen Ordnung der Dinge beurtheilen müssen, indem wir sie nicht nur als Erscheinung, sondern als zur intelligibeln Welt wirklich gehörig ansehen. Allein diese vernünftige Gemeinschaft der Menschen unter den Gesetzen der Pflicht und des Rechtes ist nur der Gipfel dieser Vorstellungsart, nach Verhältnissen der innern Natur, indem wir die Geschichte der Menschheit nach den Ideen der Wissenschaft, der Kunst und des Rechtes beurtheilen; aber die nämliche Vorstellungsweise verbreitet sich allmählich auch über die ganze äußere Natur, wir realisiren uns auf ähnliche Art durch die ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen eben diese höhere Ordnung der Dinge in allem, was in der Natur uns lebendig anspricht: denn wir erkennen nach derselben Analogie das Lebendige durch alle Formen der Organisation, durch Farbe, Klang und Duft, und beurtheilen so die Natur nach ganz andern Gesetzen, als denen des todten Spiels der Bewegungen, nach Gesetzen, welche nur eine ideale Bedeutung haben.

Mit alle diesem zusammengenommen beziehen wir also eigentlich die Erscheinung der Natur auf die ewigen Ideen, und jene Weise, die Welt der Ideen als intelligible Welt vernünftiger Wesen in ihrer Gemeinschaft auszusprechen, ist immer nur noch ein theilweiser, unvollständiger Ausspruch der Idee, denn einmal geht die Beziehung der Erscheinung auf das Seyn an sich nach Verhältnissen der innern Erfahrung noch über

jene Vorstellung hinaus, indem wir nicht nur das Vernünftige, sondern in unzähligen Abstufungen alles Lebendige und jedes Schöne überhaupt auf die Idee beziehen; auf der andern Seite aber bleibt in unsrer Vorstellung von der intelligibeln Welt immer noch ein Theil unsrer sinnlichen Beschränkungen stehen, indem wir in ihr die Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen weder für die physische noch metaphysische Verknüpfung im Daseyn der Dinge vollständig aufgehoben denken. Einmal nämlich ist in dem Verhältniß von Intelligenz zu Intelligenz das mathematische Verhältniß der Zusammensetzung des Mannichfaltigen, welches für die ewige Realität nichts ist, doch noch beybehalten. Diese Welt wird ebenfalls zu keinem absoluten Ganzen, indem die Mannichfaltigkeit der Intelligenzen sich nicht beschränkt, sondern nach Analogie eines neben einander Seyns im Raume über alle Gränzen weiter fortläuft. Dabey wird die weitere Anwendung gleich chimärisch oder zur Spielerey der Phantasie, sobald wir unter jener Ordnung der Dinge nicht nur die Gemeinschaft der Menschen auf der Erde denken, sondern das Gesetz auf gleiche Weise über alles Leben in der Natur ausdehnen wollen. Zweytens, die Idee der ewigen Ordnung der Dinge in den Pflichtgeboten selbst giebt die Einheit der intelligibeln Welt nur in Gesetzen der Wechselwirkung an, welche für sich in abstracten Formen erscheinen, leere Gesetze sind, die kein Daseyn enthalten, wenn nicht anderweit, nach einem für sie nur zufälligen Verhältniß ein Daseyn gegeben wird, welches unter ihnen steht. Das Sollen gilt freylich als nothwendiges Gesetz für allen freyen vernünftigen Willen, der in der Natur erscheint; es ist aber für dieses Gesetz nur zu

fällig, ob irgendwo ein solcher freyer Wille getroffen wird, dem das Gesetz übergeordnet werden kann.

Auf diese Weise stellen wir uns in der intelligibeln Welt nur die Erscheinung des Vernünftigen im Verhältniß zur ewigen Realität vor, immer noch nach beschränkten Formen der sinnlichen Erkenntniß. In der Vollendung unsrer idealen Ansicht der Dinge müssen wir folglich auch diese Schranken noch verneint denken, um uns durch eine vollendete Vorstellung des Absoluten der Idee des ewig Realen so viel zu nähern, als es der menschlichen Vernunft möglich ist. Durch diese Idee der Aufhebung der Schranken der intelligibeln Welt oder durch die Idee der absolut gedachten ewigen Ordnung der Dinge entsteht uns dann die speculative Idee der Gottheit, als die höchste Idee der Vernunft.

§. 147.

So entwickelt sich also endlich die nothwendige Ueberzeugung vom Daseyn Gottes aus dem Princip des speculativen Glaubens. Die Idee der Gottheit entspringt uns aus dem obersten Verhältniß der Einheit aller Erkenntniß in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft, wodurch im Begriffe der Gemeinschaft alle zufällige Mannichfaltigkeit der Dinge in Rücksicht des ewigen Seyns aufgehoben gedacht wird, und so nur die Idee einer höchsten Ursach im Seyn der Dinge zu denken übrig bleibt.

Bey keiner Idee ist so viel, wie bey dieser höchsten Idee des reinen Ideals der Vernunft versucht worden, aus bloßen Negationen ein Reales zusammen zustellen, indem der Begriff des allerrealsten Wesens doch wenigstens etwas unmittelbar Positives seyn sollte. Wir

aber sehen ein, daß alle solche Versuche sich ins Leere verlieren müssen, denn wir können diese Idee eines absoluten Gegenstandes der Vernunft, wie jede andere, nur durch doppelte Negation durch die Verneinung aller Schranken unsrer Erkenntniß bestimmen. Es hat für uns keine Schwierigkeit, diese Idee nach allen einzelnen unsrer Speculation möglichen Bestimmungen auszubilden, den positiven Grund können wir von nichts anderm als dem Verhältniß der Kategorien zur Natur entlehnen, in welchem wir nur für die Erhebung zur Idee die ganze Zufälligkeit des Gegebenen aufgehoben denken.

Auf diese Weise finden wir vier Versuche, zur speculativen Idee der Gottheit zu gelangen. Wir denken die Gottheit

1) der Größe nach als das Ideal der Vernunft, den absoluten Gegenstand der transcendentalen Apperception nach der Idee der absoluten Einheit im Seyn der Dinge.

2) Der Qualität nach als den Gegenstand des höchsten Begriffes, das allerrealste Wesen, in Rücksicht dessen für jeden Begriff aus dem Inbegriff aller Möglichkeit das Urtheil bejaht bestimmt wäre.

3) Der Relation nach als den absoluten Grund im Seyn der Dinge, durch welchen alle Gemeinschaft der Dinge besteht.

4) Der Modalität nach als das Wesen aller Wesen, das absolut nothwendige Wesen, von welchem die Nothwendigkeit der höheren Weltordnung, d. h., der praktischen Gesetzgebung ausgeht.

Nach diesen vier Ideen müssen wir uns die Idee der Gottheit weiter ausführen, um uns so die einzel-

nen negativen Verhältnißbegriffe zu bestimmen, durch welche allein wir im Stande sind, uns den höchsten Gedanken unsers Wesens auszusprechen.

1) Für die erste Idee kommt uns alle Mannichfaltigkeit nur vom Sinne, und es bleibt uns für die Vernunft die leere Idee der Einheit überhaupt übrig. Der absolute Gegenstand der Vernunft wird hier also im Gegensatz gegen alle Zusammensetzung als ein einiger und schlechthin einfacher gedacht werden müssen, in dessen Einheit die Theilbarkeit überhaupt ausgeschlossen seyn muß, wodurch wir die Idee einer absoluten Einheit erhalten, die weder analytisch noch synthetisch ist, weder unter sich noch in sich ein Mannichfaltiges von Theilen enthält, sondern diesen überhaupt entgegengesetzt ist. Diese höchste Idee führt uns also nicht nur auf einen allgemeinen Begriff von Gegenständen der Vernunft, welcher wie die Idee der Seele noch eine Vielheit seiner Gegenstände zuließe, oder wie die Idee der Welt als ein Ganzes Mannichfaltiges umfaßte, sondern der Gegenstand dieser Idee wird ein einziger, das höchste Wesen, das Ideal der Vernunft. Wir denken hier nicht nur den Begriff von ewigen Dingen überhaupt, sondern den einzelnen Gegenstand der Vernunft, können diese Vorstellung aber nur im Gegensatz gegen das theilbare Mannichfaltige überhaupt entwerfen, denn die Einheit unsrer Vernunft ist für sich eine durchaus leere Form, der wir ohne das gegebene Mannichfaltige keinen Inhalt verschaffen können. Wir denken hier also nur die Verneinung der Zusammensetzung in einem möglichen Inhalt überhaupt, und müssen diese Idee nothwendig erst durch den Begriff der Ursach erst wieder rückwärts gegen das mannichfal-

streit der Begriffe früher als der Widerspruch. Ich kann nicht wahrnehmen, daß einem Dinge eine Realität nicht, sondern ihr Gegentheil zukommt, sondern ich schließe dies erst daraus, daß ich sein Andersseyn gewahr werde, wo dies andere im positiven Widerstreit nach einer realen Begriffseintheilung mit dem erstern ist. Ich sehe, daß ein Gegenstand nicht roth sey, nicht dadurch, daß ich keine Farbe an ihm wahrnehme, sondern dadurch etwa, daß ich seine grüne Farbe wirklich gewahr werde, welche jener widerstreitet. So ist ein Widerstreit beschränkter Realitäten das erste, was wir finden, um Negation brauchen zu können, dieser Widerstreit ist aber von dem logischen Widerspruch gänzlich verschieden. Die Aufgabe für die Idee ist nun, die Beschränkung aufgehoben zu denken im Absoluten, dies geschieht aber nicht dadurch allein, daß ich alle Negationen wegdenke, sondern es würde nur dadurch geschehen, daß ich dasjenige Positive dächte, für welches von keiner Negation die Rede seyn könnte: das wäre das unbeschränkte Positive. Die Realitäten unsrer Erkenntniß sind beschränkt, und dadurch häufig in Widerstreit mit einander, indem zwey coordinirte Begriffe in derselben Eintheilung niemals als Prädicate desselben Wesens vorkommen können, obschon sie beyde positiv sind. Zwey Theile in einem Ganzen, die beyden Hälften einer Kugel, sind beyde gleich real und positiv, aber die eine kann darum nicht die andere seyn. Ich darf also auch die Aufgabe gar nicht machen, das All der Realität in einem Wesen vereinigt zu denken. Vielmehr, wollen wir uns Realität für die Idee denken, so erhalten wir zuoberst nur die Idee des Absoluten leer zurück, indem

eine jede Realität in unsrer Erkenntniß eine beschränkte ist, und es dann am Ende gleich viel gilt, an welcher ich mir die Negation dieser Schranken vergegenwärtigen will. Also auch von dieser Seite angesehen bleibt diese qualitative Idee des Allerrealsten leer, indem wir durchaus keine Realität unsers Geistes nennen können, deren Positives nicht verschwände, indem wir es unbeschränkt denken wollten. Ist Gott z. B. Finsterniß oder Licht? Finsterniß kann er nicht seyn, die ist nur Mangel des Lichtes; aber Licht? wenn dies nur nicht von Ort zu Ort strömte und aus seinen Quellen entspränge. Also auch nicht das Licht, aber etwa der Urquell des Lichtes, die Sonne? Sonnen sind getheilt, ihrer sind viele, sie sind mit der Endlichkeit des Raumes behaftet. Wollen wir daher eine absolute Realität finden, so müssen wir sie in unserm innern Bewußtseyn suchen. Hier ist Empfindung und Sinn kein Attribut für die Gottheit, die sind nur Schranken; alles andere in unserm Innern ist aber nur Erkenntniß und Wille der Intelligenz. Also Gott wäre die höchste absolute Intelligenz, der höchste lebendige Geist. Hier behielten wir wenigstens auf der ersten Stufe der Idealisirung in der Idee der Seele einen positiven Gehalt, indem sich das Selbstbewußtseyn der vollständigen mathematischen Zusammensetzung entzog. Aber auch darin diente doch eigentlich nur die Form des Absoluten der Idee, wir behielten den Gehalt, indem wir den gegebenen Gegenstand der innern Natur für die Ahndung auf das Ewige bezogen. Von diesem Relativen sollten wir uns hier im höchsten Gedanken auch noch befreyen, der Gegenstand selbst wird in der Idee der Gottheit erst durch die Idee gegeben, und darum führt uns selbst

die Realität des vernünftigen Willens für diese Idee nicht weiter als jede andere. Wille besteht nur durch Erkenntniß, er ist handelnde Vernunft, aber Erkenntniß ist auch von den endlichen Verhältnissen angegriffen, wenn schon nicht ganz beherrscht; auch ihre Realität wird vernichtet, indem wir sie ganz absolut denken wollen. Im Erkennen ist das Endliche das Verhältniß zu ihrem Gegenstande; wir können die Gottheit nur als absolute Vernunft denken, wo wieder nur der negative Theil der Idee gehört, und dann können wir eben sowohl absolutes Licht sagen oder was sonst. Eine jede Vorstellung göttlicher Eigenschaften ist nur bildlich, wir entlehnen die Eigenschaft selbst aus dem Endlichen, und entziehen ihr dann durch den Beysatz des Absoluten wieder einen, wir wissen nicht wie großen, und wissen nicht welchen Theil ihres Gehältes, als nur zur Erscheinung gehörig. Jedes Positive wird hier nur durch das Gfühl erreicht, ohne allen Begriff.

Name ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsgluth.

3) Wie bey aller Idee bleiben uns also auch hier die Momente der Größe und Qualität ohne Bedeutung, von bestimmterer Anwendung können speculativ nur die dritte und vierte Idee seyn. Wir müssen der Relation nach in der Idee der Gottheit die Einheit der Existenz aller Dinge absolut denken, indem wir die mathematische Unvollendbarkeit in der Gemeinschaft der Dinge aufgehoben denken. Dieses kann nun erstlich nicht dadurch geschehen, daß wir uns eine absolute Vollständigkeit in der Zusammensetzung der Dinge selbst in ihrer Gemeinschaft dächten, als das All und Eins der Welt, denn jede Allheit schlägt uns nur in Unendlich-

keit aus, welche der Totalität widerspricht; auch würde hier eben die Ordnung der Dinge selbst als eine leere Form über ihnen schweben, die ihnen das Gesetz geben sollte, ohne doch ein eignes Wesen in sich zu tragen. Wir denken also in der Gottheit das Wesen, durch welches diese ewige Ordnung der Dinge über ihnen besteht. Dies kann denn zweytens nicht geschehen, indem wir alles Seyn der Dinge in ihr als einiger höchster Substanz vereinigen, denn so setzen wir sie wieder mathematisch aus Theilen zusammen, welches sich nicht absolut denken läßt, sondern der Idee widerspricht. Es bleibt uns vielmehr nur drittens übrig, in der Gottheit die Idee einer höchsten Ursach über das Wesen der Dinge und ihre Weltordnung hinzuzudenken, als den Urgrund im Seyn der Dinge.

4) Damit verbindet sich dann die modalische Idee, welche das Wesen der Wesen dieser ewigen Ordnung der Dinge als absolut nothwendiges Wesen überordnet, in Vergleichung mit welchem jedes andere Daseyn nur als zufällig bestimmt seyn kann, indem durch die Gottheit die ewige Ordnung der Dinge selbst besteht. Da aber diese Ordnung uns nur durch die Ideen der Pflichtgebote gegeben wird, so läßt sich die modalische Bestimmung nur durch Beziehung auf sie vollständig machen. Wir denken uns die ewige Ordnung der Dinge in dem Grundsatz der besten Welt, welcher der höchste in unserm Glauben ist, als die Realität des ewigen Gutes; wir denken in der Gottheit der vollen Idee nach die ewige Güte selbst, d. h., einen heiligen Willen als Urgrund im Seyn der Dinge.

§. 148.

In der speculativen Idee der Gottheit ist aber das wichtigste, daß wir überhaupt nur ihr Verhältniß zur ewigen Ordnung der Dinge betrachten, welche diese auch sey. Wir müssen nämlich vorzüglich bemerken, daß eine jede speculative Ausbildung dieser Idee fehlerhaft sey, worin die Gottheit nicht als Grund der ewigen Ordnung der Dinge gedacht wird.

In dem Innern unsrer religiösen Ueberzeugung lebt diese Idee nur in Gefühlen, und zeigt sich durch die Ahndung des göttlichen in allem Leben der Natur, (welches eine unbeholfnere Logik als physikotheologischen Beweis für das Daseyn Gottes auszusprechen pflegt,) wie dann der eine oder andere dies höchste Gefühl sich aussprechen mag, das ist nur Sache der Wissenschaft. Hier ist aber in der Idee der Gottheit alles, wodurch sie ausgesprochen wird, einer willkührlichen Reflexion unterworfen, die leicht einseitig ausgeführt wird, so daß anscheinend der eine dieses der andere jenes bey dem ersten Gedanken unsers Wesens denkt, der doch nothwendig in jeder Vernunft einer und derselbe ist. Nach gewöhnlicher Ansicht im Volke wird die Gottheit als höchste Ursach der Welt, und als der heilige Grund der höchsten Ordnung der Dinge gedacht, und alle Speculation wird an dieser Vorstellungsweise keine weitere Correction anbringen können, als daß sie durch ihren Unterschied der Erscheinung und des ewigen Wesens der Dinge sich diese Idee deutlicher macht. Philosophen suchten, um feiner zu raffiniren, sich über diese Idee zu erheben, sind aber anstatt dessen immer nur unter ihr geblieben. Alle solche einseitigen

Versuche zur Ausbildung der Idee der Gottheit können wir auf zwey rein speculative Grundformen zurückführen. Einmal bildet man sich die höchste Einheit im Seyn der Dinge nicht durch den Begriff der Ursach, sondern durch den Begriff der Substanz, indem man alles Seyn in dem Seyn der Gottheit vereinigt. Zweytens auf der andern Seite hat man dadurch gewinnen wollen, daß man die Gottheit nicht als Grund der ewigen Ordnung der Dinge, sondern als diese Ordnung selbst vorstellte.

Eine jede durchgeführte Speculation, welche von dem Absoluten ausgehen will, und sich eine positive Erkenntniß des Ewigen zutraut, verliert sich in die erstere Ansicht, indem sie zum Pantheismus wird, denn nur durch das stufenweise unsrer Entgegensetzungen erheben wir uns über die Welt zur Idee der Gottheit, jene hingegen behalten nur die Wahl, ob ihnen die Welt selbst, oder ein Theil derselben, (ihre Form, Ordnung, Band der Einheit) zur Gottheit werden soll, wo das letzte sich offenbar widerspricht. Spinoza vereinigt sich mit manchem alten und mehreren unsrer jetzigen deutschen Philosophen auf diese Idee, selbst mit Leibnitz, wenn wir die Welt als den Gedanken und nicht als Gegenstand des Gedankens seiner schaffenden Monas ansehen. Diese Vorstellungsart paßt aber in die menschliche Nebenordnung des Endlichen und Ewigen gar nicht, sie kann nur jemand gefallen, der Erscheinung und ewiges Seyn nicht unterscheidet, und voraussetzt, er halte in seiner Erkenntniß der Dinge unmittelbar das ewige Seyn selbst fest. Bey keiner Idee kommt uns die große Exception des Kriticismus so sehr zu statten, wie bey dieser höchsten Idee der

Vernunft, daß wir nämlich hier an den Schranken unsers Gesichtskreises auf unsre positive Unwissenheit compromittiren, und überall zeigen, wie nur der negative Antheil der Idee eigentlich spricht. Eben deshalb können wir die Gottheit nur als Grund denken, wodurch das Ungleichartige vereinigt wird, und nicht als Substanz für eine Gleichsetzung von allem in Einem. Jeder Versuch zur Anwendung kann uns die Widersprüche einer substantiellen Vereinigung alles Seyns im Seyn der Gottheit deutlich machen. Wenn wir die Gottheit nur als den Grund der ewigen Ordnung der Dinge denken, so beschränken wir uns wie billig, da wir positiv nur die Erscheinung zu erkennen vermögen, auf unsre Unwissenheit in Rücksicht des wahren Verhältnisses vom ewigen Seyn gegen einander, und des vollendeten Verhältnisses, in welchem unsre Ansicht der Dinge zu ihrem wahren Seyn steht, wir erkennen die Rechte eines bloßen ahnenden Gefühls aus der Beurtheilung des Schönen, um das Verhältniß des Endlichen zum Ewigen zu fassen. Wollen wir hingegen positiv alles Seyn in der einigen Substanz der Gottheit vereinigen, so ist Nichts außer der Gottheit, alles ist Eins. Dann bliebe aber die Nebenordnung des Endlichen und Ewigen ganz undenkbar; wir können nicht nur der Erscheinung keine Realität in Beziehung auf das Ewige geben, sondern sie wäre selbst als Schein nicht einmal möglich. Denn da hier alles Seyn nur das eine und höchste ist, so ist nichts, dem nur erscheinen könnte; es ist nur ein Ansich, aber kein wechselndes Bild der Erscheinung möglich. Die Idee eines solchen pantheistischen Seyns ist für unsre Erkenntniß unausdenkbar, weil sie schlechthin positive Bestimmungen in die Idee

einführt, und also Unwissenheit dessen unmöglich macht, der sie in sich trüge. Wir erhalten darin eine absolute Einheit im Seyn der Dinge in Beziehung auf welche auch gar keine Mannichfaltigkeit gedacht werden könnte, auch nicht für die Erscheinung.

Und doch müßten wir auf der andern Seite durch dieselbe Idee, da es nur die eine Idee der Realität der höchsten Substanz gäbe, die Realität der Erscheinung als ihr gleichgeltend annehmen, es wäre das höchste Wesen selbst, welches in die Erscheinung träte. Da läßt es sich aber nur von einem unvollkommen guten, unheiligen Willen denken, daß er sich selbst zur Erscheinung wird, indem das Heilige gar nicht in die Natur eintreten kann, und folglich verliert sich diese Idee der Gottheit als einer alles befassenden Substanz ganz in ihrer Unzulänglichkeit, wenn wir ihr praktische Bedeutung geben wollen.

Das oberste modalische Verhältniß unsrer Erkenntniß war das der metaphysischen Verknüpfung im Wesen der Dinge (§. 116.), indem wir alles Daseyns nothwendige Bestimmung nur in seiner Abhängigkeit von allgemeinen Gesetzen begreifen können. Die ewige Ordnung der Dinge ist ein Allgemeines von nothwendigen Gesetzen, denen aber für sich kein Wesen zukommen kann, wollen wir sie also nicht wieder als höhere Natur, als Form eines unendlichen Ganzen ansehen, so bleibt sie uns in der Idee ein unvollendeter Gedanke, eine Bedingung für ein gegebenes Bedingtes, die Welt, ohne ein Bedingendes, welches jene Bedingung vorschriebe. Der Gedanke der höhern Weltordnung vollendet sich also einzig dadurch, daß wir einen absoluten Grund hinzu denken, durch den sie gilt, und

zelnen Wesens von allgemeinen und nothwendigen Gesetzen oder vom Schicksal, unter dem es steht, noch nicht berücksichtigt. Es gelingt mit unsrer negativen idealen Ansicht der Dinge ganz gut, so lang wir unsre Ideen nur jenen Formen der physischen Verknüpfung entgegensetzen, indem wir so bey dem freyen Willen der Intelligenz noch positiven Gehalt in der Idee übrig behalten. Wir denken uns so die menschliche Gesellschaft zu einer intelligibeln Welt unter einer höhern Ordnung der Dinge nach Gesetzen der Gemeinschaft freywollender Wesen vereinigt, und bilden uns eine Gesetzgebung der Tugend und des Rechtes aus. Wenn wir uns dann aber zuversichtlich dieser Vorstellungsart überlassen, und nun das Verhältniß des Einzelnen zur ewigen Ordnung der Dinge betrachten, so werden wir auf einmal gewahr, daß sich an dieser die Freyheit wieder eben so vernichtet, wie vorhin an der Natur. Wir haben uns nämlich diese ewige Ordnung der Dinge wieder nach Analogie eines Naturganzen als eine Welt unter allgemeinen Gesetzen gedacht, wo also eben sowohl das Daseyn des Einzelnen gegen die Abhängigkeit aus der metaphysischen Verknüpfung der Dinge seine Selbstständigkeit verliert. Das Sollen der Natur wird zu einem intelligibeln Müssen in der ewigen Ordnung der Dinge. Wir setzen im Glauben eine Regel des Endzwecks im Daseyn der Dinge als Gesetz ihrer ewigen Ordnung voraus, der jedes einzelne unterworfen ist. Was haben wir damit anders gethan, als an die Stelle des empirischen Fatalismus in der Natur einen intelligibeln Fatalismus des Ewigen gesetzt, dessen Allgewalt wieder jedes einzelne Daseyn erliegt? Oder wollen wir auch diesem intelligi-

dem Schicksal noch die Gottheit überordnen, es selbst nur als Willen der Gottheit anerkennen, so kehrt dieselbe Schwierigkeit wieder, indem wir die eigne Selbstständigkeit retten wollen gegen unser Seyn in, durch oder mit Gott. Wie sollen wir nun diese Schwierigkeit lösen? Durch das Recht der menschlichen Unwissenheit, durch die einzig negative Bestimmung der Idee! Die Form der metaphysischen Verknüpfung oder der Unterordnung des Daseyns unter Gesetze ist die letzte, ohne die uns gar nichts bey der Welt zu denken übrig bliebe; wollen wir also auch von dieser analytischen Beschränkung unsre ideale Ansicht der Dinge befreyen, so bleibt uns nun nichts, als die bloße Idee ihres absoluten Verhältnisses übrig, und bey der Freyheit nichts mehr zu denken, als Unabhängigkeit des absolut Nothwendigen von allen Formen der Natur überhaupt. Will also jemand gegen unsre Vorstellung von der ewigen Ordnung der Dinge Einwendungen machen, als ob sie der Freyheit widerspreche, so werden wir seine Einwendungen vollkommen billigen, ihm aber antworten, daß nur der negative Antheil der Idee gelte, und hier die Idee des von der Natur Unabhängigen von allem Widerspruch befreyt, die Idee des ewigen Wesens der Dinge selbst sey, wenn gleich wir immer noch einen Theil der bloßen Naturverhältnisse in unsern Vorstellungen behalten, sobald wir für die Ahndung das Ewige im Endlichen anzuerkennen suchen.

Sobald wir die Voraussetzung der Freyheit des Willens nicht nur negativ zur absoluten Bestimmung unsers Wesens anwenden, sondern irgend positiv eine Erklärung auch nur für Verhältnisse der intelligibeln Weltordnung durch sie versuchen, so muß sich unver-

meidlich der Widerspruch unsrer individuellen Selbstständigkeit mit der Totalität des Weltganzen zeigen, der uns warnen wird, von jedem positiven Gebrauche der Ideen abzusehen, und darin unsre unvermeidliche Unwissenheit anzuerkennen.

Sechstes Kapitel.

Von der Idee der Gottheit.

§. 146.

Unsre ideale Ansicht der Dinge kann sich nur stufenweise ausbilden an dem gegebenen Endlichen der Erscheinung, denn da ihr nur negative Formen zu Gebote stehen, gewinnt sie nur durch allmählige Vorstellung von der Aufhebung der subjectiven Schranken in der menschlichen Ansicht der Dinge eine bestimmte Gestalt.

So bilden wir uns zuerst eine über Zeit und Raum erhobene intelligible Welt, deren ewige Realität uns nur durch die Sinnenwelt erscheint. Wir vergleichen mit dieser Idee das Endliche der Natur, und alsdann verschwindet uns dem wahren Seyn nach die Materie zum Nichts; hingegen die Ansicht der Welt nach den Gesetzen der innern Erfahrung wird uns durch die ewigen Ideen belebt. Indem wir unser eignes Daseyn als ewig glauben und uns als ewige Intelligenz anerkennen, so wird uns die ganze Erscheinungsweise der Dinge nach Verhältnissen der innern Natur zu einem

Eigenthum der höhern Ordnung der Dinge. Wir erkennen, wie uns selbst, so auch jeden andern Menschen als Intelligenz an, und so kommt es, daß wir die Gesellschaft der Menschen nach den Gesetzen der ewigen Ordnung der Dinge beurtheilen müssen, indem wir sie nicht nur als Erscheinung, sondern als zur intelligibeln Welt wirklich gehörig ansehen. Allein diese vernünftige Gemeinschaft der Menschen unter den Gesetzen der Pflicht und des Rechtes ist nur der Gipfel dieser Vorstellungsart, nach Verhältnissen der innern Natur, indem wir die Geschichte der Menschheit nach den Ideen der Wissenschaft, der Kunst und des Rechtes beurtheilen; aber die nämliche Vorstellungsweise verbreitet sich allmählich auch über die ganze äußere Natur, wir realisiren uns auf ähnliche Art durch die ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen eben diese höhere Ordnung der Dinge in allem, was in der Natur uns lebendig anspricht: denn wir erkennen nach derselben Analogie das Lebendige durch alle Formen der Organisation, durch Farbe, Klang und Duft, und beurtheilen so die Natur nach ganz andern Gesetzen, als denen des todten Spiels der Bewegungen, nach Gesetzen, welche nur eine ideale Bedeutung haben.

Mit alle diesem zusammengenommen beziehen wir also eigentlich die Erscheinung der Natur auf die ewigen Ideen, und jene Weise, die Welt der Ideen als intelligible Welt vernünftiger Wesen in ihrer Gemeinschaft auszusprechen, ist immer nur noch ein theilweiser, unvollständiger Ausspruch der Idee, denn einmal geht die Beziehung der Erscheinung auf das Seyn an sich nach Verhältnissen der innern Erfahrung noch über

jene Vorstellung hinaus, indem wir nicht nur das Vernünftige, sondern in unzähligen Abstufungen alles Lebendige und jedes Schöne überhaupt auf die Idee beziehen; auf der andern Seite aber bleibt in unsrer Vorstellung von der intelligibeln Welt immer noch ein Theil unsrer sinnlichen Beschränkungen stehen, indem wir in ihr die Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen weder für die physische noch metaphysische Verknüpfung im Daseyn der Dinge vollständig aufgehoben denken. Einmal nämlich ist in dem Verhältniß von Intelligenz zu Intelligenz das mathematische Verhältniß der Zusammensetzung des Mannichfaltigen, welches für die ewige Realität nichts ist, doch noch beybehalten. Diese Welt wird ebenfalls zu keinem absoluten Ganzen, indem die Mannichfaltigkeit der Intelligenzen sich nicht beschränkt, sondern nach Analogie eines neben einander Seyns im Raume über alle Gränzen weiter fortläuft. Dabey wird die weitere Anwendung gleich chimärisch oder zur Spielerey der Phantasie, sobald wir unter jener Ordnung der Dinge nicht nur die Gemeinschaft der Menschen auf der Erde denken, sondern das Gesetz auf gleiche Weise über alles Leben in der Natur ausdehnen wollen. Zweytens, die Idee der ewigen Ordnung der Dinge in den Pflichtgeboten selbst giebt die Einheit der intelligibeln Welt nur in Gesetzen der Wechselwirkung an, welche für sich in abstracten Formen erscheinen, leere Gesetze sind, die kein Daseyn enthalten, wenn nicht anderweit, nach einem für sie nur zufälligen Verhältniß ein Daseyn gegeben wird, welches unter ihnen steht. Das Sollen gilt freylich als nothwendiges Gesetz für allen freyen vernünftigen Willen, der in der Natur erscheint; es ist aber für dieses Gesetz nur zu-

fällig, ob irgendwo ein solcher freyer Wille getroffen wird, dem das Gesetz übergeordnet werden kann.

Auf diese Weise stellen wir uns in der intelligibeln Welt nur die Erscheinung des Vernünftigen im Verhältniß zur ewigen Realität vor, immer noch nach beschränkten Formen der sinnlichen Erkenntniß. In der Vollendung unsrer idealen Ansicht der Dinge müssen wir folglich auch diese Schranken noch verneint denken, um uns durch eine vollendete Vorstellung des Absoluten der Idee des ewig Realen so viel zu nähern, als es der menschlichen Vernunft möglich ist. Durch diese Idee der Aufhebung der Schranken der intelligibeln Welt oder durch die Idee der absolut gedachten ewigen Ordnung der Dinge entsteht uns dann die speculative Idee der Gottheit, als die höchste Idee der Vernunft.

§. 147.

So entwickelt sich also endlich die nothwendige Ueberzeugung vom Daseyn Gottes aus dem Princip des speculativen Glaubens. Die Idee der Gottheit entspringt uns aus dem obersten Verhältniß der Einheit aller Erkenntniß in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft, wodurch im Begriffe der Gemeinschaft alle zufällige Mannichfaltigkeit der Dinge in Rücksicht des ewigen Seyns aufgehoben gedacht wird, und so nur die Idee einer höchsten Ursach im Seyn der Dinge zu denken übrig bleibt.

Bey keiner Idee ist so viel, wie bey dieser höchsten Idee des reinen Ideals der Vernunft versucht worden, aus bloßen Negationen ein Reales zusammen zustellen, indem der Begriff des allerrealsten Wesens doch wenigstens etwas unmittelbar Positives seyn sollte. Wir

aber sehen ein, daß alle solche Versuche sich ins Leere verlieren müssen, denn wir können diese Idee eines absoluten Gegenstandes der Vernunft, wie jede andere, nur durch doppelte Negation durch die Verneinung aller Schranken unsrer Erkenntniß bestimmen. Es hat für uns keine Schwierigkeit, diese Idee nach allen einzelnen unsrer Speculation möglichen Bestimmungen auszubilden, den positiven Grund können wir von nichts anderm als dem Verhältniß der Kategorien zur Natur entlehnen, in welchem wir nur für die Erhebung zur Idee die ganze Zufälligkeit des Gegebenen aufgehoben denken.

Auf diese Weise finden wir vier Versuche, zur speculativen Idee der Gottheit zu gelangen. Wir denken die Gottheit

1) der Größe nach als das Ideal der Vernunft, den absoluten Gegenstand der transcendentalen Apperception nach der Idee der absoluten Einheit im Seyn der Dinge.

2) Der Qualität nach als den Gegenstand des höchsten Begriffes, das allerrealste Wesen, in Rücksicht dessen für jeden Begriff aus dem Inbegriff aller Möglichkeit das Urtheil bejaht bestimmt wäre.

3) Der Relation nach als den absoluten Grund im Seyn der Dinge, durch welchen alle Gemeinschaft der Dinge besteht.

4) Der Modalität nach als das Wesen aller Wesen, das absolut nothwendige Wesen, von welchem die Nothwendigkeit der höheren Weltordnung, d. h., der praktischen Gesetzgebung ausgeht.

Nach diesen vier Ideen müssen wir uns die Idee der Gottheit weiter ausführen, um uns so die einzel-

nen negativen Verhältnißbegriffe zu bestimmen, durch welche allein wir im Stande sind, uns den höchsten Gedanken unsers Wesens auszusprechen.

1) Für die erste Idee kommt uns alle Mannichfaltigkeit nur vom Sinne, und es bleibt uns für die Vernunft die leere Idee der Einheit überhaupt übrig. Der absolute Gegenstand der Vernunft wird hier also im Gegensatz gegen alle Zusammensetzung als ein einiger und schlechthin einfacher gedacht werden müssen, in dessen Einheit die Theilbarkeit überhaupt ausgeschlossen seyn muß, wodurch wir die Idee einer **absoluten Einheit** erhalten, die weder analytisch noch synthetisch ist, weder unter sich noch in sich ein Mannichfaltiges von Theilen enthält, sondern diesen überhaupt entgegengesetzt ist. Diese höchste Idee führt uns also nicht nur auf einen allgemeinen Begriff von Gegenständen der Vernunft, welcher wie die Idee der Seele noch eine Vielheit seiner Gegenstände zuließe, oder wie die Idee der Welt als ein Ganzes Mannichfaltiges umfaßte, sondern der Gegenstand dieser Idee wird ein einziger, das höchste Wesen, das Ideal der Vernunft. Wir denken hier nicht nur den Begriff von ewigen Dingen überhaupt, sondern den einzelnen Gegenstand der Vernunft, können diese Vorstellung aber nur im Gegensatz gegen das theilbare Mannichfaltige überhaupt entwerfen, denn die Einheit unsrer Vernunft ist für sich eine durchaus leere Form, der wir ohne das gegebene Mannichfaltige keinen Inhalt verschaffen können. Wir denken hier also nur die Verneinung der Zusammensetzung in einem möglichen Inhalt überhaupt, und müssen diese Idee nothwendig erst durch den Begriff der Ursach erst wieder rückwärts gegen das mannichfal-

tige Gegebene bestimmen, um irgend etwas dabey zu denken. Es bezeichnet diese quantitative Idee also nichts als die leere Stelle einer höchsten Einheit im Wesen der Dinge.

2) Der qualitative Ausdruck der Idee ist eben so nichts besagend. Wir denken hier das Ideal der Vernunft als das allerrealste Wesen. Wir bestimmen den Begriff desselben gegen das absolute All der Realität überhaupt. Dies ist die leere speculative Idee der Gottheit, wie sie Kant aus der Wolfischen Schule entlehnt hatte, ein Gott aus reiner Logik, von dem man früher meinte, daß er sein Daseyn schon in seinem Begriffe bey sich führe. Wir können nämlich einen Gegenstand der Vernunft überhaupt nur durch Begriffe denken, und erhalten so durch die Form der Vorstellungsart durch Begriffe eine Bestimmungsart des allerrealsten Wesens, welche anfangs den Schein einer positiven Vorstellung haben kann. Nach dem Satze der Bestimmbarkeit soll nämlich jedem Dinge entweder ein gegebener Begriff oder sein Gegentheil zukommen, ich kann mir also jedes Ding in Rücksicht aller Begriffe, d. h., in Rücksicht des Inbegriffs aller Möglichkeit bestimmt denken; so daß ihm aus diesem ganzen Inbegriff aller Möglichkeit jedes einzelne Prädikat entweder bejahend oder verneinend zukommt. Irgend ein einzelner Gegenstand würde erst dann nach Begriffen vollständig bestimmt seyn, wenn ich ihn wirklich in Rücksicht des ganzen Inbegriffs der Möglichkeit nach dem angegebenen Gesetze bestimmt habe. Wenn wir nun hier im Inbegriff aller Möglichkeit jedes Prädicat als Realität bestimmt denken, so, sagt man, wird es einen Gegenstand als das allervollkommenste, allerrealste

Wesen geben, dem alle Realität bejahend zugeschrieben wird, von dessen Realität die jedes andern einzelnen Wesens dann gleichsam nur ein partieller Ausfluß wäre; dieser wäre das Ideal der Vernunft, die Gottheit. Die Logik gäbe uns also scheinbar hier eine Form, um die Gottheit von jedem andern Dinge zu unterscheiden. In jedem andern Dinge ist ein Theil aller Realität bejaht, ein anderer verneint, in Gott allein ist alle Realität bejaht ohne Verneinung. Mit dieser Idee haben sich viele vergebens bemüht, wir dürfen sie nur näher betrachten, um auch ihre Leerheit einzusehen. Erstlich die ganze Idee des allerrealsten Wesens entsteht nur durch Verwechselung der Verneinung mit Beschränkung, und zweytens können wir keine einzige Realität positiv ausdenken, welche zur Bestimmung dieser Idee dienen könnte. Der ganze Vorschlag, alle bejahenden Begriffe in eine Idee des allerrealsten Wesens zu vereinigen, besteht nur unter Voraussetzung der metaphysischen Regel: Realitäten widerstreiten sich nicht, alle Realitäten lassen sich in einem Wesen vereinigt denken. Allein dieser Grundsatz ist nur erschlichen durch Verwechselung mit dem analytischen Satz: Realitäten widersprechen sich nicht. Widerspruch ist die logische Entgegensetzung eines Begriffs und seiner Verneinung oder seines Gegentheils. Wir haben oben (§. 110. 1.) nachgewiesen, daß uns erst das eine und andere von beschränkten Realitäten gegeben seyn müsse, ehe wir den Begriff der Negation anwenden können, indem dadurch nur die Reflexion das eine durch das andere denkt, ohne die Art, wie es ein anderes ist, dadurch einzusehen. Die Realität des einen und andern stellen wir nur in positiven Begriffen neben einander vor, und hier ist der Wider-

streit der Begriffe früher als der Widerspruch. Ich kann nicht wahrnehmen, daß einem Dinge eine Realität nicht, sondern ihr Gegentheil zukommt, sondern ich schließe dies erst daraus, daß ich sein Andersseyn gewahr werde, wo dies andere im positiven Widerstreit nach einer realen Begriffseintheilung mit dem erstern ist. Ich sehe, daß ein Gegenstand nicht roth sey, nicht dadurch, daß ich keine Farbe an ihm wahrnehme, sondern dadurch etwa, daß ich seine grüne Farbe wirklich gewahr werde, welche jener widerstreitet. So ist ein Widerstreit beschränkter Realitäten das erste, was wir finden, um Negation brauchen zu können, dieser Widerstreit ist aber von dem logischen Widerspruch gänzlich verschieden. Die Aufgabe für die Idee ist nun, die Beschränkung aufgehoben zu denken im Absoluten, dies geschieht aber nicht dadurch allein, daß ich alle Negationen wegdenke, sondern es würde nur dadurch geschehen, daß ich dasjenige Positive dächte, für welches von keiner Negation die Rede seyn könnte: das wäre das unbeschränkte Positive. Die Realitäten unsrer Erkenntniß sind beschränkt, und dadurch häufig in Widerstreit mit einander, indem zwey coordinirte Begriffe in derselben Eintheilung niemals als Prädicate desselben Wesens vorkommen können, obschon sie beyde positiv sind. Zwey Theile in einem Ganzen, die beyden Hälften einer Kugel, sind beyde gleich real und positiv, aber die eine kann darum nicht die andere seyn. Ich darf also auch die Aufgabe gar nicht machen, das All der Realität in einem Wesen vereinigt zu denken. Vielmehr, wollen wir uns Realität für die Idee denken, so erhalten wir zuoberst nur die Idee des Absoluten leer zurück, indem

eine jede Realität in unsrer Erkenntniß eine beschränkte ist, und es dann am Ende gleich viel gilt, an welcher ich mir die Negation dieser Schranken vergegenwärtigen will. Also auch von dieser Seite angesehen bleibt diese qualitative Idee des Allerrealsten leer, indem wir durchaus keine Realität unsers Geistes nennen können, deren Positives nicht verschwände, indem wir es unbeschränkt denken wollten. Ist Gott z. B. Finsterniß oder Licht? Finsterniß kann er nicht seyn, die ist nur Mangel des Lichtes; aber Licht? wenn dies nur nicht von Ort zu Ort strömte und aus seinen Quellen entspränge. Also auch nicht das Licht, aber etwa der Urquell des Lichtes, die Sonne? Sonnen sind getheilt, ihrer sind viele, sie sind mit der Endlichkeit des Raumes behaftet. Wollen wir daher eine absolute Realität finden, so müssen wir sie in unserm innern Bewußtseyn suchen. Hier ist Empfindung und Sinn kein Attribut für die Gottheit, die sind nur Schranken; alles andere in unserm Innern ist aber nur Erkenntniß und Wille der Intelligenz. Also Gott wäre die höchste absolute Intelligenz, der höchste lebendige Geist. Hier behielten wir wenigstens auf der ersten Stufe der Idealisirung in der Idee der Seele einen positiven Gehalt, indem sich das Selbstbewußtseyn der vollständigen mathematischen Zusammensetzung entzog. Aber auch darin diente doch eigentlich nur die Form des Absoluten der Idee, wir behielten den Gehalt, indem wir den gegebenen Gegenstand der innern Natur für die Ahndung auf das Ewige bezogen. Von diesem Relativen sollten wir uns hier im höchsten Gedanken auch noch befreyen, der Gegenstand selbst wird in der Idee der Gottheit erst durch die Idee gegeben, und darum führt uns selbst

die Realität des vernünftigen Willens für diese Idee nicht weiter als jede andere. Wille besteht nur durch Erkenntniß, er ist handelnde Vernunft, aber Erkenntniß ist auch von den endlichen Verhältnissen angegriffen, wenn schon nicht ganz beherrscht; auch ihre Realität wird vernichtet, indem wir sie ganz absolut denken wollen. Im Erkennen ist das Endliche das Verhältniß zu ihrem Gegenstande; wir können die Gottheit nur als absolute Vernunft denken, wo wieder nur der negative Theil der Idee gehört, und dann können wir eben so wohl absolutes Licht sagen oder was sonst. Eine jede Vorstellung göttlicher Eigenschaften ist nur bildlich, wir entlehnen die Eigenschaft selbst aus dem Endlichen, und entziehen ihr dann durch den Beysatz des Absoluten wieder einen, wir wissen nicht wie großen, und wissen nicht welchen Theil ihres Gehältes, als nur zur Erscheinung gehörig. Jedes Positive wird hier nur durch das Gfühl erreicht, ohne allen Begriff.

Name ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsgluth.

3) Wie bey aller Idee bleiben uns also auch hier die Momente der Größe und Qualität ohne Bedeutung, von bestimmterer Anwendung können speculativ nur die dritte und vierte Idee seyn. Wir müssen der Relation nach in der Idee der Gottheit die Einheit der Existenz aller Dinge absolut denken, indem wir die mathematische Unvollendbarkeit in der Gemeinschaft der Dinge aufgehoben denken. Dieses kann nun erstlich nicht dadurch geschehen, daß wir uns eine absolute Vollständigkeit in der Zusammensetzung der Dinge selbst in ihrer Gemeinschaft dächten, als das All und Eins der Welt, denn jede Allheit schlägt uns nur in Unendlich-

keit aus, welche der Totalität widerspricht; auch würde hier eben die Ordnung der Dinge selbst als eine leere Form über ihnen schweben, die ihnen das Gesetz geben sollte, ohne doch ein eignes Wesen in sich zu tragen. Wir denken also in der Gottheit das Wesen, durch welches diese ewige Ordnung der Dinge über ihnen besteht. Dies kann denn zweytens nicht geschehen, indem wir alles Seyn der Dinge in ihr als einiger höchster Substanz vereinigen, denn so setzen wir sie wieder mathematisch aus Theilen zusammen, welches sich nicht absolut denken läßt, sondern der Idee widerspricht. Es bleibt uns vielmehr nur drittens übrig, in der Gottheit die Idee einer höchsten Ursach über das Wesen der Dinge und ihre Weltordnung hinzuzudenken, als den Urgrund im Seyn der Dinge.

4) Damit verbindet sich dann die modalische Idee, welche das Wesen der Wesen dieser ewigen Ordnung der Dinge als absolut nothwendiges Wesen überordnet, in Vergleichung mit welchem jedes andere Daseyn nur als zufällig bestimmt seyn kann, indem durch die Gottheit die ewige Ordnung der Dinge selbst besteht. Da aber diese Ordnung uns nur durch die Ideen der Pflichtgebote gegeben wird, so läßt sich die modalische Bestimmung nur durch Beziehung auf sie vollständig machen. Wir denken uns die ewige Ordnung der Dinge in dem Grundsatz der besten Welt, welcher der höchste in unserm Glauben ist, als die Realität des ewigen Gutes; wir denken in der Gottheit der vollen Idee nach die ewige Güte selbst, d. h., einen heiligen Willen als Urgrund im Seyn der Dinge.

§. 148.

In der speculativen Idee der Gottheit ist aber das wichtigste, daß wir überhaupt nur ihr Verhältniß zur ewigen Ordnung der Dinge betrachten, welche diese auch sey. Wir müssen nämlich vorzüglich bemerken, daß eine jede speculative Ausbildung dieser Idee fehlerhaft sey, worin die Gottheit nicht als Grund der ewigen Ordnung der Dinge gedacht wird.

In dem Innern unsrer religiösen Ueberzeugung lebt diese Idee nur in Gefühlen, und zeigt sich durch die Ahndung des göttlichen in allem Leben der Natur, (welches eine unbeholfnere Logik als physikotheologischen Beweis für das Daseyn Gottes auszusprechen pflegt,) wie dann der eine oder andere dies höchste Gefühl sich aussprechen mag, das ist nur Sache der Wissenschaft. Hier ist aber in der Idee der Gottheit alles, wodurch sie ausgesprochen wird, einer willkührlichen Reflexion unterworfen, die leicht einseitig ausgeführt wird, so daß anscheinend der eine dieses der andere jenes bey dem ersten Gedanken unsers Wesens denkt, der doch nothwendig in jeder Vernunft einer und derselbe ist. Nach gewöhnlicher Ansicht im Volke wird die Gottheit als höchste Ursach der Welt, und als der heilige Grund der höchsten Ordnung der Dinge gedacht, und alle Speculation wird an dieser Vorstellungsweise keine weitere Correction anbringen können, als daß sie durch ihren Unterschied der Erscheinung und des ewigen Wesens der Dinge sich diese Idee deutlicher macht. Philosophen suchten, um feiner zu raffiniren, sich über diese Idee zu erheben, sind aber anstatt dessen immer nur unter ihr geblieben. Alle solche einseitigen

Versuche zur Ausbildung der Idee der Gottheit können wir auf zwey rein speculative Grundformen zurückführen. Einmal bildet man sich die höchste Einheit im Seyn der Dinge nicht durch den Begriff der Ursach, sondern durch den Begriff der Substanz, indem man alles Seyn in dem Seyn der Gottheit vereinigt. Zweytens auf der andern Seite hat man dadurch gewinnen wollen, daß man die Gottheit nicht als Grund der ewigen Ordnung der Dinge, sondern als diese Ordnung selbst vorstellte.

Eine jede durchgeführte Speculation, welche von dem Absoluten ausgehen will, und sich eine positive Erkenntniß des Ewigen zutraut, verliert sich in die erstere Ansicht, indem sie zum Pantheismus wird, denn nur durch das stufenweise unsrer Entgegensetzungen erheben wir uns über die Welt zur Idee der Gottheit, jene hingegen behalten nur die Wahl, ob ihnen die Welt selbst, oder ein Theil derselben, (ihre Form, Ordnung, Band der Einheit) zur Gottheit werden soll, wo das letzte sich offenbar widerspricht. Spinoza vereinigt sich mit manchem alten und mehreren unsrer jetzigen deutschen Philosophen auf diese Idee, selbst mit Leibnitz, wenn wir die Welt als den Gedanken und nicht als Gegenstand des Gedankens seiner schaffenden Monas ansehen. Diese Vorstellungsart paßt aber in die menschliche Nebenordnung des Endlichen und Ewigen gar nicht, sie kann nur jemand gefallen, der Erscheinung und ewiges Seyn nicht unterscheidet, und voraussetzt, er halte in seiner Erkenntniß der Dinge unmittelbar das ewige Seyn selbst fest. Bey keiner Idee kommt uns die große Exception des Kriticismus so sehr zu statten, wie bey dieser höchsten Idee der

Vernunft, daß wir nämlich hier an den Schranken unsers Gesichtskreises auf unsre positive Unwissenheit compromittiren, und überall zeigen, wie nur der negative Antheil der Idee eigentlich spricht. Eben deshalb können wir die Gottheit nur als Grund denken, wodurch das Ungleichartige vereinigt wird, und nicht als Substanz für eine Gleichsetzung von allem in Einem. Jeder Versuch zur Anwendung kann uns die Widersprüche einer substantiellen Vereinigung alles Seyns im Seyn der Gottheit deutlich machen. Wenn wir die Gottheit nur als den Grund der ewigen Ordnung der Dinge denken, so beschränken wir uns wie billig, da wir positiv nur die Erscheinung zu erkennen vermögen, auf unsre Unwissenheit in Rücksicht des wahren Verhältnisses vom ewigen Seyn gegen einander, und des vollendeten Verhältnisses, in welchem unsre Ansicht der Dinge zu ihrem wahren Seyn steht, wir erkennen die Rechte eines bloßen ahnenden Gefühls aus der Beurtheilung des Schönen, um das Verhältniß des Endlichen zum Ewigen zu fassen. Wollen wir hingegen positiv alles Seyn in der einigen Substanz der Gottheit vereinigen, so ist Nichts außer der Gottheit, alles ist Eins. Dann bliebe aber die Nebenordnung des Endlichen und Ewigen ganz undenkbar; wir können nicht nur der Erscheinung keine Realität in Beziehung auf das Ewige geben, sondern sie wäre selbst als Schein nicht einmal möglich. Denn da hier alles Seyn nur das eine und höchste ist, so ist nichts, dem nur erscheinen könnte; es ist nur ein Ansich, aber kein wechselndes Bild der Erscheinung möglich. Die Idee eines solchen pantheistischen Seyns ist für unsre Erkenntniß unausdenkbar, weil sie schlechthin positive Bestimmungen in die Idee

einführt, und also Unwissenheit dessen unmöglich macht, der sie in sich trüge. Wir erhalten darin eine absolute Einheit im Seyn der Dinge in Beziehung auf welche auch gar keine Mannichfaltigkeit gedacht werden könnte, auch nicht für die Erscheinung.

Und doch müßten wir auf der andern Seite durch dieselbe Idee, da es nur die eine Idee der Realität der höchsten Substanz gäbe, die Realität der Erscheinung als ihr gleichgeltend annehmen, es wäre das höchste Wesen selbst, welches in die Erscheinung träte. Da läßt es sich aber nur von einem unvollkommen guten, unheiligen Willen denken, daß er sich selbst zur Erscheinung wird, indem das Heilige gar nicht in die Natur eintreten kann, und folglich verliert sich diese Idee der Gottheit als einer alles befassenden Substanz ganz in ihrer Unzulänglichkeit, wenn wir ihr praktische Bedeutung geben wollen.

Das oberste modalische Verhältniß unsrer Erkenntniß war das der metaphysischen Verknüpfung im Wesen der Dinge (§. 116.), indem wir alles Daseyns nothwendige Bestimmung nur in seiner Abhängigkeit von allgemeinen Gesetzen begreifen können. Die ewige Ordnung der Dinge ist ein Allgemeines von nothwendigen Gesetzen, denen aber für sich kein Wesen zukommen kann, wollen wir sie also nicht wieder als höhere Natur, als Form eines unendlichen Ganzen ansehen, so bleibt sie uns in der Idee ein unvollendeter Gedanke, eine Bedingung für ein gegebenes Bedingtes, die Welt, ohne ein Bedingendes, welches jene Bedingung vorschriebe. Der Gedanke der höhern Weltordnung vollendet sich also einzig dadurch, daß wir einen absoluten Grund hinzu denken, durch den sie gilt, und

dieser Grund ist das Ideal der ewigen Güte, oder die Gottheit. Wir sehen daraus, daß die Reduction der gewöhnlichen Begriffe von Gott auf seiner ausgedachte, wo man nur an eine ewige Ordnung der Dinge oder eine Vorsehung glauben will, gerade nur ein unvollständigerer Ausspruch der Idee ist. Die Absicht der Philosophen, welche solche Verfeinerungen aussannen, war, den gemeinen Glauben von Bildern befreyter darzustellen, sie bemerkten aber nicht, daß sie das Bild nur änderten. Aller Ausdruck dieser Idee ist bildlich, der Werth eines Bildes läßt sich aber nicht nach philosophischer Wahrheit, sondern nur ästhetisch nach seiner Schönheit beurtheilen. Eine jede solche Lehre, welche die ewige Ordnung der Dinge Gottheit nennt, ist Fatalismus, und erhebt sich höchstens zu einem intelligibeln Fatalismus; ihr Fehler ist, daß sie sich ihre Idee von dem wahren Wesen der Dinge an sich immer nach einem Schema der Natur entwirft, also ein Schicksal als bloßes Gesetz das Höchste wird, wie dies wohl bey einer subjectiven Ansichtsweise der Dinge möglich ist, wo die subjective Beschaffenheit der einzelnen Vernunft das Gesetz vorschreibt, was aber für das Wesen der Dinge in sich selbst klarer Widerspruch ist. Die Idee einer allwaltenden Vorsehung ist eigentlich die Idee eines lebendigen Schicksals, und damit ein sehr unvollkommner Ausdruck für die Gottheit selbst, indem sie in der ewigen Ordnung der Dinge nur eine leere Formel eines allgemeinen Gesetzes ohne eignes Wesen enthält. Was aber ihren ästhetischen Werth betrifft, so verliert dieses Schicksal durch sein Lebendigwerden gerade seinen epischen oder tragischen Effect. (Geschichtlich merkwürdig ist es, daß man Fichte diese Idee einer

ewigen Ordnung der Dinge so gewaltthätig zum Atheismus machte, da sie mit der Idee der Vorsehung ganz eins und dasselbe ist, gegen die seine Gegner doch wenig einzuwenden haben.)

Wir werden später den wichtigen Unterschied eines religiösen und physikalischen Gebrauchs der Ideen näher entwickeln, so viel ergiebt sich aber hier schon leicht, daß das lyrisch Erhabene über allem dramatisch Erhabenen in der Kunst stehen muß, und daß, wenn wir unsre Verehrung der Gottheit nicht nur in Hymnen oder Dithyramben aussprechen wollen, wir unvermeidlich über der Gottheit ein Schicksal erhalten, sobald wir mythologisch unsern Olymp mit mehreren ausgezeichneten Figuren beleben. Denn die einzige positive Vorstellung von absoluter Nothwendigkeit, die wir uns machen können, ist die eines unverbrüchlich herrschenden Gesetzes; ein solches wird also das Höchste in jeder vollendeten Mythologie werden. Philosophischer freylich wäre es, das Schicksal selbst der höchsten Gottheit noch zu unterwerfen, aber dadurch bekommt die ganze Fabel keine Haltung, das Reich der Götter wird zu einem gesetzlosen Despotismus. Die indische Mythologie hat manche philosophische Grundideen beybehalten, so ist auch in ihr das Schicksal wirklich dem Wischnu unterworfen, es gehorcht bey seiner Menschwerdung als Krischma seinen Befehlen; eine mythologische Inconsequenz, welche oft genug nachher sich selbst bestraft durch eine gewisse Albernheit in der Erfindung der meisten indischen Mythen.

§. 149.

Unsre Speculation wird sich des alles nichts an-

nehmen; unsre Idee der Gottheit ist nur die Idee des heiligen Urgrundes im Seyn der Dinge, welche sich speculativ für unsre Vernunft nach drey Verhältnissen aussprechen läßt, die dann ihre einzige speculative Entwickelung enthalten. Wir denken nämlich erstlich in der Gottheit das reine Ideal der Vernunft, die absolute Selbstständigkeit des höchsten Wesens; zweytens, die Gottheit im Verhältniß zur Welt, die Gottheit als Mittler, d. h., als das Wesen, durch welches die Welt ist; drittens, die Gottheit im Verhältniß zur Natur, als den heiligen Geist, von welchem alles Licht und Leben der Natur ausgeht. Es ist also dies jedesmal die nämliche Idee des göttlichen Wesens nur nach den drey obersten subjectiven Verhältnissen der Fassungskraft einer endlichen Vernunft dargestellt, ohne daß dies irgend eine gleichsam physikalische Entwickelung zu einem theologischen oder kosmologischen wissenschaftlichen Systeme zuließe. Verwechseln dürfen wir daher diese nur subjective Dreyfachheit der Ansicht ja nicht mit jetzt gewöhnlichen naturphilosophischen Gegensätzen der natura naturans und natura naturata oder auch ähnlichen Gegensätzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, z. B. nach Schellings Darstellung im Bruno. Alle diese Ideen sind unrechtmäßig physikalisch, indem diese Dreyeinigkeit nicht nur das göttliche Wesen, sondern immer mit die Welt umfaßt. So ist nur der ewige Vater bey Schelling die Idee der Gottheit selbst, das unendliche mütterliche Prinzip ist nichts als die Form der Welt und der ewige Sohn ist die Welt selbst unter ihrer Form. In den neuesten Darstellungen von Schelling aber erscheint gar, eben wie ehedem bey Fichte,

Gott nur als das ewige Band aller Dinge, d. h., als die Form der Welt. Welche Mißgriffe alle aus dergleichen Quelle der mißverstandenen höchsten physikalischen Aufgabe unsers Geistes entspringen, wovon weiter unten mehr.

Das todte Wort unserer speculativen Idee ist also einzig, daß wir die Gottheit als höchste Ursach im ewigen Seyn der Dinge denken, durch welche die höhere Ordnung der Dinge besteht. Leben und Wärme wird dieser Idee erst aus dem Innersten unsers handelnden Wesens. In der Speculation ist diese Idee die letzte, die wir aussprechen können; für den lebendigen Glauben hingegen ist sie das erste und innerste in unserm Wesen, als der Glaube an die Realität des höchsten Gutes, von dem alles ideelle Leben ausgeht, und zu dem es wieder zurückkehrt, nachdem es sich in dem lebendigen Spiele der Schönheit über die Natur und das vereinzelte Leben in der Geschichte der Menschheit verbreitet hat.

Anmerkung.

§. 150.

Ueber die versuchten Beweise für das Daseyn Gottes haben wir nicht nöthig weitläufig zu seyn, da wir schon im Allgemeinen darüber abgesprochen haben, daß kein Schluß auf einen idealen Grundsatz führen könne. Für diesen besondern Fall gilt noch Folgendes:

Unter den logischen Schlußformen dient nur die hypothetische dazu, um ein Daseyn zu beweisen, dann muß aber erstlich ein Daseyn gegeben seyn, von dem ich

ausgehe, und zweytens eine Regel von Grund und Folge, welche mich vom einen zum andern hinüber leitet. Hier wird aber in rein hypothetischer Form affirmativ nur vom Grund auf die Folge geschlossen, welches für die Gottheit keine Anwendung findet. Da die Gottheit als der höchste Grund gedacht wird, so müßten wir also von seinen Folgen auf ihn schließen, hier gilt aber rein hypothetisch nur der modus tollens, so daß wir vielleicht sein Nichtseyn, nie aber sein Daseyn beweisen könnten. Für die affirmative gäbe es nur die hypothetische Induction: wenn alle Folgen eines Dinges sind, so ist es selbst. Wie wollen wir aber auf alle Folgen kommen? Es bliebe uns also nur die Wahrscheinlichkeit aus einer unvollständigen Induction übrig. So zeigt es dann auch der Erfolg; jeder versuchte Beweis ist ein Cirkel im Schluß, wo man entweder speculativ das absolut nothwendige Wesen oder praktisch den höchsten Zweck schon als gegeben voraussetzt.

1) Der ontologische Beweis: Dem allerrealsten Wesen muß jede Realität zukommen, folglich auch das absolut nothwendige Daseyn, ist nicht einmal hypothetisch, und verwechselt also das Daseyn mit der problematischen Bestimmung eines bloßen Begriffes, die ihm eben entgegengesetzt werden muß. Ohne den Cirkel im Schluß, der dies Daseyn schon voraussetzt, sagt er gar nichts.

2) Der kosmologische Beweis vom zufälligen Daseyn der Dinge in der Natur auf ein absolut nothwendiges Wesen ist hypothetisch, schließt aber widerrechtlich modo ponente von der Folge auf den Grund. Er macht sich nur durch den Cirkel geltend, daß hier die höchste Realität vorausgesetzt wird, die man beweisen wollte.

3) Der physikotheologische Beweis von der Zweckmäßigkeit in der Natur auf eine höchste Vernunft, die dies alles angeordnet hat, ist höchstens ein Wahrscheinlichkeitsschluß, indem wir nun einzelne Formen als zweckmäßig nachweisen können, und ergänzt sich wieder nur durch den Cirkel, daß wir die Vorstellung der Zweckmäßigkeit vielmehr erst aus der Idee zur Natur hinzubringen, anstatt sie in ihr zu finden.

4) Der moralische Beweis: Das Sollen und alle Ansprüche des Gewissens, von denen wir uns nicht losmachen können, wären klarer Widerspruch, wenn wir nicht das Daseyn Gottes u. s. w. voraussetzen, enthält denselben Cirkel, denn dieser Widerspruch berechtigt uns zum Schluß nur unter Voraussetzung einer absoluten Zweckmäßigkeit in der Welteinrichtung, welche wir eben in der Idee der Gottheit glauben.

Vierte Abtheilung.

Deduction aller regulativen Principien für die endliche Vernunft.

Einleitung.

§. 151.

Das Gesetz der transcendentalen Urtheilskraft in der Organisation jeder endlichen Vernunft war die Trennung von Gehalt und Form in ihrer Erkenntniß, die Zufälligkeit der Anregung durch den Sinn, wodurch ihr der Gehalt wird, und die Leerheit der reinen vernünftigen Form für sich. Dies drückte sich für die logische Urtheilskraft ab in der Trennung des Falls von der Regel, so daß wir immer nur mit künstlicher Hülfe der Reflexion die Regel zum gegebenen Fall der Anwendung hinzu finden konnten. Das letzte Geschäft der Urtheilskraft sollte eigentlich seyn Unterordnung des Falles unter eine gegebene Regel, aber in unsrer Selbsterkenntniß erscheint zunächst immer nur das einzelne des Falles für sich, und es wird erst die Aufgabe der reflectirenden Urtheilskraft, die Regel über den Fall hinzu zu suchen. Dieses geschah dann auf zweyerley Weise; durch Speculation, wenn die in unsrer Erkenntniß schon vorausgesetzte Regel nur für die Reflexion herausgehoben werden durfte, oder durch Induction,

wenn wir die Regel aus gegebenen Fällen erst zu errathen suchen.

Hier sahen wir aber (§. 83.) schon, daß auch bey der Induction nicht der Fall oder die Mehrheit von Fällen sich die Regel selbst giebt, denn unmittelbar galt der Schluß von vielen Fällen auf die übrigen unter einer Regel nichts, sondern nur die Voraussetzung der Regel überhaupt für alle Fälle berechtigte uns zur Induction. Gesetz und Regel ist also jederzeit für die reflectirende Urtheilskraft das Vorausgesetzte, Speculation und Induction unterscheiden sich nur nach einem eignen Verhältniß zu dieser Regel.

Ein jedes allgemeines und nothwendiges Princip zeigt sich unserm Geiste durch Speculation. Ich nenne aber ein Princip constitutiv, wenn es, sobald es gegeben ist, sich selbst den Fall seiner Anwendung bestimmt, so daß die subsumirende Urtheilskraft im Stande ist, aus ihm Wissenschaft in theoretischer Form zu entwickeln; regulativ hingegen heißt ein Princip, wenn die reflectirende Urtheilskraft erst zu ihm hinzu den Fall der Anwendung und seine constitutive Bestimmung suchen muß. Regulative Principien ordnen sich daher der Induction über; sie sind Maximen der reflectirenden Urtheilskraft, welche sie im Suchen leiten, und werden heuristische Maximen genannt, wenn sie positiv dazu dienen, um Inductionen für ein gegebenes Mannichfaltiges zu leiten. So giebt uns z. B. die philosophische Sprachlehre solche Maximen für geschichtliche Sprachforschung, so gab uns die Mathematik heuristische Maximen, nach denen wir nach der ersten Entdeckung neuer Planeten

im Stande waren, sie am Himmel wieder zu finden, ihre Entfernung und die Gesetze ihrer Bewegung voraus zu sagen, und eben solche Maximen leiten alle experimentale Naturbeobachtung überhaupt.

Aus §. 72. können wir für diesen Unterschied weiter bestimmen: jedes mathematische Princip ist unmittelbar constitutiv, indem es das Gesetz seiner Entwickelung schon bey sich führt, jedes philosophische hingegen bleibt zunächst ein regulatives, und wird überhaupt nur dadurch constitutiv, daß wir es mathematisch zu bestimmen im Stande sind.

Erstlich also über das Gebiet der Mathematik hinaus sind überhaupt gar keine constitutiven Gesetze einer Theorie möglich, und zweytens, innerhalb desselben Gebietes unterscheidet sich in jeder Naturwissenschaft ein constitutiver Theil der Wissenschaft von einem andern, der nur von heuristischen Maximen beherrscht wird. Wir können nämlich in jedem mathematischen System von den obersten Principien aus vorwärts das System entwickeln, indem wir jede Complexion selbst aus ihren Elementen zusammenstellen; wir kommen aber mit diesen Evolutionen immer nur bis an eine bestimmte Gränze, wo uns die Zusammensetzung der Complexionen zu groß wird. Hier schlagen wir den umgekehrten Weg der Beobachtung ein, fassen das Zusammengesetzte als Ganzes auf, und versuchen nur die Complexionen im Großen in einer Involution zu ordnen, ohne die Evolution bis ins Einzelne zu vollenden. Das letztere Verfahren der Induction fordert eine möglichst genaue Entwickelung der constitutiven Gesetze, um bestimmte heuristische Maximen zu erhalten; es

bleibt aber in seiner eignen Sphäre unentbehrlich; indem alle theoretischen Zusammensetzungen doch immer nur allgemeine Regeln behandeln, ohne sich bis zur einzelnen Geschichte durchfinden zu können.

Erstes Kapitel.

Uebersicht aller regulativen Principien der Urtheilskraft.

§. 152.

Urtheilskraft ist die logische Selbstthätigkeit unsers Geistes, von ihrem Standpunkt als dem Gesichtspunkt der Methode hätten wir also alle bisherigen Gesetze der Speculation nochmals für die Induction zu wiederholen, wir wollen aber nur bey den allgemeinsten Momenten stehen bleiben. Das Gesetz der Urtheilskraft war Zufälligkeit des gegebenen Mannichfaltigen für die nothwendige Form der Einheit, Trennung von Sinn und Verstand in der endlichen Vernunft. Das ganze Interesse der regulativen Principien trifft also den Streit des Empirismus und Rationalismus und seine Ausgleichung durch den Kriticismus. Es liegen aller Ausbildung der Wissenschaft durch Reflexion drey erste Maximen der Urtheilskraft zu Grunde, von denen die eine als Maxime der Einheit die Ansprüche des Verstandes, die zweyte als Maxime der Mannichfaltigkeit die Ansprüche des Sinnes vertheidigt, endlich aber eine dritte als Maxime der Verbindung oder der Beschränkung aller Theorie

beyde Ansprüche gegen einander ausgleicht, indem sie dem Sinn die jederzeit mögliche Erweiterung seines Gehaltes garantirt, die Ansprüche der Einheit aber nur auf eine für sich leere Form über allem Gehalt beschränkt, nach dem Gesetz, daß für die endliche Vernunft alle bedeutende Einheit Verbindung und nicht absolute Einheit ist.

Der Streit des Empirismus und Rationalismus ist aus allem bisher Gesagten ganz klar zu entscheiden. Der Ursprung unsrer Erkenntniß ist vor der innern Wiederbeobachtung, aber nicht für die unmittelbare Erkenntniß, entweder die Anschauung des innern Sinnes, welche den mannichfaltigen Gehalt giebt, oder Begriff und Urtheil der Reflexion, welche die Einheit der nothwendigen Form hinzubringt. Die wissenschaftliche Ausbildung unsers Geistes geht nun darauf: vor dieser innern Wiederbeobachtung die subjective Gültigkeit unsrer Erkenntnisse gegen einander vollständig zu bestimmen, und so der Regel ihrer empirischen Wahrheit nachzukommen.

Eine jede einseitige Speculation verwechselt aber diese Aufgabe der subjectiven Begründung mit dem Thema der transcendentalen Wahrheit oder der objectiven Begründung der Erkenntniß. Sie wird dann zum Epirismus getrieben von dem Vorurtheil: durch die Sinnesanschauung allein hänge unsre Erkenntniß mit dem Gegenstande zusammen, und von dieser aus verbreite sich alle Wahrheit in unserm Geiste; sie wird zum Rationalismus getrieben von dem Vorurtheil: nur die Apodikticität der Einheitsformen in unsrer Erkenntniß gebe ihr die objective Gültigkeit. Der Fehler ist also auf beyden Seiten derselbe, daß man das ganze

Geschäft der wissenschaftlichen Ausbildung unsers Geistes mißversteht, indem man die subjectiv unmittelbare Gültigkeit der anschaulichen Evidenz, oder die subjective Allgemeingültigkeit der apodiktischen Gesetze mit objectiver Gültigkeit, also jedesmal empirische Wahrheit mit transcendentaler verwechselt. Sehen wir aber ab von dieser verfehlten Absicht der Speculation, so liegt dem, was auf der einen und andern Seite wirklich geschieht, jedesmal eine ganz richtige Maxime der Urtheilskraft zu Grunde, die nur einseitig verfolgt wird; dem Empirismus nämlich die Maxime der Erweiterung unsrer Erkenntniß für das Ziel ihrer material immer größeren Vollkommenheit, dem Rationalismus aber die Maxime der Theorie für das Ziel der formalen Vollkommenheit, (§. 68.) so daß wir beyde nur kritisch vereinigen dürfen, um uns über das ganze Geschäft selbst zu verstehen.

Der Streit dieser zwey Maximen muß sich im Großen für die Speculation zweymal wiederhohlen, einmal für die natürliche und dann für die ideale Ansicht, wo er in einem Fall gerade entgegengesetzt als im andern zu schlichten ist, wie auch schon in der ersten Einleitung angedeutet wurde.

Für die natürliche Ansicht der Dinge ist der Streit der leichter verständliche und oft besprochene, der nur die Wissenschaft angeht, wo für die Naturwissenschaft überhaupt Theoretiker und Empiriker, und für die Naturbeschreibung eine systematische und eine bloß historische Behandlung der Wissenschaft einander entgegen stehen. Dem erstern liegt hier die Maxime einer jederzeit möglichen Anwendung der logischen Formen, dem andern die Maxime

der Unzulänglichkeit aller logischen Formen für sich wegen ihrer Mittelbarkeit zu Grunde, und die Ausgleichung macht sich (nach §. 63.) durch eine Maxime der objectiven Gültigkeit. Alle unsre Erkenntniß steht unter der Form der Erfahrung, wo uns nach der ersten Maxime apodiktische Gesetze als Bedingung alles möglichen Gehaltes gegeben sind, deren wir uns nur durch die systematischen Formen bewußt werden, nach der zweyten Maxime aber aller geschichtliche Gehalt als das Bedingte für sich unabhängig von den logischen Formen in der Anschauung liegt, nach der dritten Maxime endlich das Bedingte durch die Bedingung nothwendig bestimmbar seyn muß, so daß für die Vollendung unsrer Naturerkenntniß das Gesetz der Erkenntniß alles Besondern aus seinem Allgemeinen (für die Speculation und gegen die Induction) gilt: das allgemeine Gesetz ist jederzeit die apodiktische Bedingung, unter welcher das Besondere und Einzelne nur als das Bedingte gegeben wird, also nur in der Vereinigung alles Besondern unter seinem Allgemeinen in der Theorie können wir die Naturerkenntniß auf ihre objective Gültigkeit beziehen.

Wichtiger, aber auch schwieriger für die Entwickelung ist der Widerstreit eben dieser Maximen für die ideale Ansicht der Dinge. Hier ist die Einseitigkeit der erstern Maxime der Grundfehler jedes höheren Rationalismus, welcher sich nennen läßt Forderung einer hyperphysischen Theorie, Verwechselung der Religionslehre mit physikalischer Theorie, mythologische Religionsphilosophie. Die Einseitigkeit der andern Maxime giebt den in der

Einleitung bezeichneten idealisirten Empirismus als Beschützer alles Aberglaubens durch Verwerfung aller Theorie und aller Speculation zu Gunsten einer blinden Glaubenslehre. Die Ausgleichung aber macht sich durch die kritische Nebenordnung einer natürlichen, idealen und religiösen Ansicht der Dinge nach dem Verhältniß unsrer drey modalischen Grundsätze aus der Idee, (§. 131.) welche das höchste Kathartikon aller menschlichen Speculation enthalten. Diese verwandeln sich nämlich hier in folgende drey regulative Principien.

1) Für die natürliche Ansicht der Dinge müssen die Forderungen der Theorie einzig bedingt von der Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen als Grundgesetz anerkannt werden.

2) Neben der Natur besteht die Freyheit der ewigen Ordnung der Dinge für eine Glaubenslehre ohne alle Theorie.

3) Die Vereinigung dieser beyden Gesetze macht sich durch die religiöse Beurtheilung der Natur nach Gesetzen des Schönen und Erhabenen, welche uns nur aus Gefühlen der Ahndung entspringen, indem hier (für die Induction und gegen die Speculation) das höchste Gesetz der Einheit nur durch das Einzelne ästhetischer Urtheile anerkannt wird, (in Opposition gegen alle Theorie). Das speculative Princip der Aesthetik: freye Zusammensetzung anschaulicher Formen zur Einheit ohne bestimmten Begriff, wird nämlich a priori gefordert, indem nach der Idee der Gottheit die Zufälligkeit des in der mathematischen Zusammensetzung zusammenfallenden Mannichfaltigen dem Gesetz der Ein-

heit unterworfen wird, nach einem der Urtheilskraft ganz eigenthümlichen Princip.

§. 153.

Die richtige und unvermeidliche Anwendung aller dieser regulativen Principien fordert einen Fall, wo die reflectirende Urtheilskraft sich für bloße Induction selbst überlassen bleibt, ohne sich bis zu ausgesprochnen constitutiven Gesetzen der Speculation erheben zu können. Diesen finden wir sowohl bey der natürlichen als idealen Ansicht der Dinge im Gebrauche des dritten Regulativs.

An der Spitze des Systems einer jeden theoretischen Naturlehre steht eine mathematische Physik, welche sich aus constitutiven Gesetzen entwickelt. So weit wir aber auch diese Entwickelung fortsetzen mögen, so bleiben wir doch dabey immer bey einer Wissenschaft allgemeiner Gesetze, ohne je das Individuelle einer einzelnen Geschichte (z. B. unsers Sonnensystems, der Erde) zu erreichen. Wollen wir daher umgekehrt nach dem dritten physikalischen Regulativ alles Einzelne der Geschichte als bedingt durch die allgemeinen Gesetze anerkennen, so schweben alle jene constitutiven Gesetze doch nur als hevristische Maximen von unbestimmter Anwendung über dem Ganzen der Beobachtung, und der Reichthum der Erfahrungswissenschaft entfaltet sich nur einem Verfahren der Induction, welche sich an die einzelne Beobachtung und Geschichte selbst anschließt, wogegen die Speculation immer trocken und leer bleibt, wiewohl sie alle Geschichte zu beherrschen wähnt. In äußerer Physik z. B. behält jedes speculative Verfahren einen atomistischen Charakter, indem es nur die innere Ein-

heit des Seyns der Substanz und der Masse zu Grunde legt, während die Einheit der hevristischen Maximen, die in der Erfahrung eigentlich gilt, immer erst die abgeleitete äußere Einheit der Formen physischer Processe ist. Es ist Schellings großes Verdienst um die Naturphilosophie, daß er ihr im Großen den wissenschaftlichen Werth der Induction garantirt hat, zu dem unsre besten Physiker oft unwillkührlich hingetrieben doch kein Zutrauen fassen konnten. Leider hat er nur eben diese hevristischen Maximen mit constitutiven Gesetzen und vorzüglich mit den Grundgesetzen der idealen Ansicht der Dinge verwechselt.

Auf ähnliche Art als ein Analogon dieser hevristischen Maximen schwebt über unsrer ganzen Naturbeurtheilung das unaussprechliche Princip aller Geschmacksurtheile, als speculative Grundlage der Ahndung, nach welchem wir freye Harmonie anschaulicher Formen fordern durch das Ganze der Natur, ohne die Anwendung irgend anticipiren zu können, ehe der einzelne Fall selbst vor der Anschauung gegeben ist. Dieses Princip der Urtheilskraft entspricht in der Aesthetik nur dem leeren Princip des speculativen Glaubens; zu beyden muß dann noch das Gesetz des Zweckes hinzu kommen, um ihm das Leben zu verleihen.

§. 154.

Gegen die einseitigen Theorien einer nur sinnlichen oder nur rein vernünftigen Erkenntnißkraft haben wir unsre Speculation an der subjectiven Geschichte des menschlichen Erkennens zu einer Theorie der endlichen Vernunft fortgeleitet, und diese als System des Kriticismus dem Empirismus und Rationalismus entge-

gengestellt. Auf diese Weise ist aber unser zusammengesetztes speculatives System nur nach seinen methodischen Gesichtspunkten, (deren Momente freylich überall verborgen zu Grunde liegen, auf welche aber im Streite die wenigsten sich einlassen wollen,) in Contrast gestellt worden, auf andere Weise wird es nach seinen bloßen Resultaten häufiges Mißfallen erregen, indem es in seine Zusammensetzung jedes einseitige Resultat mit aufnimmt, damit aber eben es keinem recht macht, weil auch der Gegner gehört wird.

Wir überblicken leicht aus der Organisation unsrer Vernunft, über welche Gegenstände von rein speculativen Untersuchungen Resultate gefordert werden, und können diese nach den vier Momenten der speculativen Erkenntniß eintheilen.

1) Empirische Anschauung: Materie und Geist.

2) Reine Anschauung: Vollendung und Unvollendbarkeit.

3) Denken: Anschauung und Idee.

4) Metaphysik: Natur und Uebernatur.

Hier stehen sich dann nach einseitigen Resultaten einander entgegen.

1) Materialismus, Dualismus und Spiritualismus; 2) Determinismus und Fatalismus; 3) Realismus und Idealismus; 4) Naturalismus und Supernaturalismus.

Wir nehmen in unser System den gesammten positiven Gehalt einer jeden von diesen Lehren auf, und verwerfen dagegen einer jeden negatives.

1) Unsre Lehre ist vollständiger Materialismus, denn wir fordern eine sich selbst genugsame Theorie der äußern Natur für unsre materielle Weltansicht, in wel-

cher alles bis zu den verwickeltsten Processen der Organisation, und bis zu der innersten Correlation mit geistigen Thätigkeiten materiell erklärlich seyn soll. Unsre Lehre ist aber auch Dualismus, indem wir unabhängig von dieser Theorie eine eigne Theorie der innern Naturlehre fordern, und endlich sie ist in eminenterer Bedeutung Spiritualismus, indem wir in jenen beyden Theorien nur die endliche Ansicht der Dinge exponiren, dieses Endliche aber nur durch die innere Ansicht des Lebens auf das Ewige beziehen.

2) Unsre Lehre ist im Ganzen ihrer idealen Ansicht der Dinge durch die Ideen der Gottheit und ihrer ewigen Ordnung der Dinge vollständiger Determinismus, welcher die speculativ geschlossene Totalität im Wesen der Dinge einem Gesetze des Zweckes unterwirft; sie ist aber auch für theoretische Naturwissenschaft ein Fatalismus, dessen blinde Nothwendigkeit aus der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung entspringt, und der Natur für die Theorie einzig Gesetze eines sich selbst genugsamen Mechanismus (im Gegensatz gegen eine Theorie der Endursachen) vorschreibt.

3) Im Gegensatz des Realismus und Idealismus bedeutet der erstere die Lehre von der objectiven Bedeutung einer gegebenen Erkenntnißweise, die andere aber die Lehre von einer nur subjectiven Bedeutung derselben. Hier ist also unsre Lehre von der natürlichen Ansicht der Dinge ein empirischer Realismus aber transcendentaler Idealismus; umgekehrt hingegen unsre Lehre von der idealen Ansicht der Dinge ein empirischer Idealismus aber transcendentaler Realismus, indem was für die Natur nur als Idee gilt, für das wahre Wesen der Dinge das eigentlich Reale ist.

4) Unsre Lehre ist Naturalismus des Wissens und Supernaturalismus des Glaubens, wie z. B. ein empirischer Atheismus, indem alle Theorie der Natur sich mit Ideen unbemengt lassen soll, aber ein idealer Theismus, indem alle Natur ästhetisch nach Ideen beurtheilt werden soll.

Endlich wenn wir methodisch noch dem Kriticismus den Skepticismus entgegenstellen, so geben wir auch letzterem in seiner Grundbehauptung recht. Der Skepticismus behauptet, in speculativen Dingen sey der menschlichen Vernunft keine feste Wahrheit zu erlangen, er versteht aber unter der Regel der Wahrheit eine objective Begründung der Erkenntnisse. Sein Grundsatz ist also gerade auch der unsrige: eine objective Begründung der Erkenntnisse findet nicht Statt, nur daß der Skeptiker diesen fälschlich mit der Regel empirischer Wahrheit verwechselt.

So wie wir aber mit allen streitenden Partheien der Philosophen hier auf gleichmäßige Art einig sind, so sind wir auch wieder mit allen aus einem Grunde in Widerstreit; unser ganzes Unternehmen wird von jeder einseitigen Ansicht verworfen, und von den Vornehmen und Dilettanten einer jeden Schule als Synkretismus und Eklekticismus verachtet werden. Es mögen nämlich die einzelnen eine speculative Aufgabe lösen oder als unauflösbar verwerfen, so sind sie doch alle darauf einig, wenn man einmal ein speculatives System aufstellen wolle, so fordere dies eine Theorie aus einem Stücke, eine Theorie, die das ganze System unsrer Ueberzeugungen umfaßt. Dem treten wir entgegen mit einem Princip der Anerkennung und Beschränkung aller theoretischen Ansprüche

unsrer Vernunft, wie dies in den so eben aufgestellten idealen Regulativen unsrer Ueberzeugungen liegt. Wir werden durch eine nähere Entwickelung der Regulative unsrer Vernunft die rechtmäßigen Ansprüche der Theorie und ihre Beschränkungen noch näher deutlich zu machen haben.

§. 153.

Das Resultat der ganzen Kantischen Kritik der reinen Vernunft: es giebt keine speculative Erkenntniß aus reiner Vernunft, bedeutete ihm eigentlich so viel als unser ideales Regulativ: Es giebt keine Theorie aus Ideen. So wie er aber die regulativen Principien im Anhang zur Dialektik der reinen Vernunft behandelt, misversteht er dieses Gesetz, indem er die Maximen des systematisirenden Verstandes mit Ideen vermengt. Diese Maximen enthalten die Ansprüche der Einheit an jedes wirklich gegebene Mannichfaltige, also nach einem Momente der Urtheilskraft, dagegen die Idee aus der höchsten Forderung der Einheit für jedes irgend zu gebende Mannichfaltige nach dem Momente der Vernunft entspringt. Der speculative Gebrauch der Ideen ordnet sich daher bey Kant zu einer bloßen Nachhülfe der Theorie nach einer sogenannten relativen Supposition ihrer Gegenstände herab. Aber eben dazu lassen sie sich gar nicht brauchen. Deswegen haben wir die hevristischen Maximen der systematisirenden Urtheilskraft selbst von den idealen Regulativen noch ganz abgesondert.

Auch was Jakobi mit dem Ausdrucke, den wir von ihm entlehnen, gegen die Philosophie aus einem Stücke sagt, zielt auf unser Hauptregulativ: Es giebt

für den menschlichen Geist keine Theorie aus einem Stück, und überhaupt keine Theorie aus Ideen. Das Höchste in unsrer theoretischen Wissenschaft ist die Lehre von den Ideen, wie wir sie so eben abgeleitet haben. Eine Wissenschaft von den Ideen besitzen wir, in welcher ihre negativen Formen an den positiven der Naturerkenntniß evolvirt werden für die Reflexion; aber weiter aus diesen transcendentalen Ideen der speculativen Vernunft als Principien ist keine Wissenschaft mehr möglich, sondern nur Glaube, indem sich ihre nur verneinenden Ausdrücke aller Evolution versagen. Wir können sie nirgends als Erklärungsgründe obenan stellen, um aus ihnen das Wesen der Dinge zu verstehen, sondern wir müssen sie nur zu dem gegebenen Wesen der Dinge unvermeidlich hinzudenken, um uns selbst zu verstehen.

Zweytes Kapitel.

Die heuristischen Maximen der Urtheilskraft.

§. 156.

Das System der regulativen Principien der Urtheilskraft enthält zwey Theile: die ideellen Regulative und die heuristischen Maximen des Systems für die Natur. Von diesen sind die erstern die höchsten allumfassenden, die Regeln der systematisirenden Urtheilskraft ordnen sich erst dem ersten idealen Regulativ unter. Dieses erste ideale Regulativ fordert mathematische Theorie für die ganze natürliche Ansicht der Dinge, und erst in der Sphäre dieser Regel treten sich die heuristischen Maximen der systematisirenden Urtheilskraft einander entgegen. Jedes logische System forderte ein System von Begriffen in Definitionen und Eintheilungen, und ein System von Urtheilen in jeder theoretischen Wissenschaft durch Beweis. Nach diesen zwey Formen des Systems treten sich also die heuristischen Maximen nach Classification von Begriffen und den Ansprüchen des Beweises einander entgegen. Es stehen in aller Naturwissenschaft Systematiker und Historiker, Theoretiker und Empiriker einander gegenüber.

Erstlich für die Classification von Begriffen machen in empirischer Anthropologie, Experimentalphysik und Naturgeschichte die beyden Maximen der Homogeneität alles Ungleichartigen und der Specification ins Unendliche neben einander ihre Rechte geltend, indem bey der stetigen Einheit unsrer Erkenntniß (nach §. 110. 2.) alles irgend gegebene Mannichfaltige der Regel der sy-

stematischen Einheit unterliegen muß, das Individuelle der einzelnen Form durch eine beschreibende Zusammensetzung aus Begriffen aber nie erreicht werden kann, sondern jedesmal über diese der Anschauung bedarf. Wenn also Büffon und Linnee über die Ansprüche der Classification an die Naturgeschichte streiten, so gehört dieser Streit nicht der Wissenschaft, sondern für diese sind beyde einig, in der Wissenschaft stehen beyde entgegengesetzte Verfahrungsarten nothwendig neben einander für jeden Theil der Naturwissenschaft, der sich nicht zu einer constitutiven Theorie eignet. Die Maxime einer Stufenleiter der Wesen aber nach der dritten Regel (§. 110. 2.), der Stetigkeit aller logischen Formen gehört eigentlich nur der Leibnitzischen Metaphysik aus ihrer Idee des Alls der Realitäten in Gott und der Vorstellung anderer Wesen durch successive Verneinungen aus diesem All der Realität. Da wir diese Vorstellungsart verwerfen müssen (nach §. 147. 2.), so hat also jene Maxime der Anordnung in eine Reihe der Abstufungen keinen Werth; wir werden vielmehr unter der Regel der logischen Stetigkeit nach einem Ausdruck von Batsch eine netzförmige Verbindung in dem Uebergang von Art zu Art zu erwarten haben, indem die Verzweigungen jedes Stammes von Begriffen sich in dem Wirklichen der Natur auf mannichfaltige Weise einander durchkreuzen. Die Folge davon ist: es giebt nur ein System der physiologischen Theorie, es können aber mancherley Systeme der Anordnung ihrer Begriffe neben einander bestehen.

Zweytens, für den Beweis im System der Urtheile fordern die Theoretiker nach der einen Maxime, daß jedes Besondre nur durch sein übergeordnetes Allge-

meines wahr sey, also aus diesem begriffen werden müsse; die Empiriker hingegen nach der andern Maxime setzen allen Werth in die lautere Thatsache, welche jedesmal nur durch Wahrnehmung ausgemittelt werden kann wegen der Unzulänglichkeit der nur mittelbaren logischen Erkenntniß für sich. Hier haben wir von den Rechten des Beweises schon ausführlich gesprochen, und kennen auch das wahre Wesen der Theorie für die Naturwissenschaft, indem sie nämlich eine Form giebt, welche alle Erfahrung beherrscht, für sich aber jederzeit eine leere Form allgemeiner Gesetze bleibt. Für den Gebrauch im gemeinen Leben wird die strenge Anwendung der Mathematik die Gränze bestimmen, jenseit welcher das empirische Verfahren immer den Vorzug vor dem rationellen behauptet; das Rationelle wird aber dann sein Interesse weislich auf die Wissenschaft beschränken, durch welche es erst mittelbar auf das Leben zurückwirken kann. So lange nämlich die rationelle Naturlehre wirklich nach hevristischen Maximen Inductionen bildet, erkennt sie (insgeheim oder sich bewußt) doch die Empirie als ihre Lehrerin an, und sie vermag sich erst dann wieder über sie zu erheben, wenn sie in Stand gesetzt ist, theilweis ihre Resultate als constitutive Gesetze über die Erfahrungen zu erheben, in untergeordneten, durch Inductionen begründeten Theorien. Deutlicher wird uns noch der Unterschied des theoretischen und empirischen Verfahrens in den Naturwissenschaften, wenn wir das Wesen der Theorie aus dem oben Entwickelten noch näher vergleichen. Alle Theorie bildete sich entweder durch Speculation oder durch Induction. Der Speculation gehörte dann die constitutive Theorie aus gegebenen allgemeinen Ge-

setzen, aber auch die Induction gründete ihre Ansprüche nicht nur auf die Vielheit der Fälle unter einer Regel, welche nur eine Allgemeinheit der Angewöhnung gäbe, sondern auf die Voraussetzung der Regel selbst nach hevristischen Maximen. Dieses Verhältniß der hevristischen Maximen zur Beobachtung, um richtige Inductionen zu erhalten, ist es eigentlich, woran sich einseitiger Empirismus und falsches Theoretisiren vom richtigen Verfahren unterscheiden. Reiner Empirismus, welcher, abgesehen von aller Theorie, nur Thatsachen sammelt und erzählt, verdient keinen Tadel, der fehlerhafte Empirismus ist schon theoretisch, er sucht Inductionen, aber ohne leitende Maximen, seine Regeln sind daher nur aus Mehrheit der Fälle und nach Gewohnheiten, ohne alles Princip zusammengelesen. So z. B. tadelt der Arzt das Heilverfahren eines bloßen Empirikers, welcher seine Mittel ins Unbestimmte nur anwendet, weil sie schon oft gute Dienste thaten, oder weil sie bey diesen einzelnen Symptomen oft gute Dienste thaten. Der Empiriker aber kann ihm dagegen antworten: Ihr rationellen Aerzte verfahrt ja gerade eben so, was helfen die vielen Worte um Theorie, ihr erklärt damit so wenig als wir, und wendet nach der Reihe jedes Mittel doch nur darum an, weil seine Heilkraft durch die Erfahrung erprobt ist. Der wahre Unterschied liegt nämlich nicht in diesem letzten Gebrauch der Induction selbst, der ist auf beyden Seiten derselbe, sondern der Gewinn, den der rationelle Arzt von seiner theoretischen Wissenschaft zieht, besteht in leitenden Maximen, welche seiner Induction die Sicherheit gewähren, wiewohl er nicht im Stande ist, sie zu constitutiven Gesetzen einer Theorie zu erheben, aus denen

sich einsehen ließe, warum gerade hier dies, dort jenes Mittel das beste sey. Umgekehrt, die falsche Theorie, welche dem gesunden Empirismus entgegen steht, fehlt darin, daß sie, anstatt sich mit leitenden Maximen für die Induction zu begnügen, an die Stelle der Induction sich gewaltsam durch willkührliche Hypothesen constitutiver Gesetze bemächtigen will, welche ihr alle weitern Inductionen aus der Erfahrung entbehrlich machten, indem sie aus ihnen schon den wahren Hergang der Sache zu begreifen wähnt. Es fällt in die Augen, wie dieses gerade das falsche Theoretisiren der atomistischen Naturphilosophie mit der willkührlichen Grundgestalt ihrer absolut harten ersten Körperchen, die Kartesischen Theorien oder Eulers Theorie des Magneten, eben so alle gemeinen Hypothesen über die Bildung unsers Planetensystems, oder endlich die Theorien der Humoral- und Nervenpathologie trifft. Das richtige Verfahren also soll nicht bloßen empirischen Zusammenstellungen folgen, und doch auch nicht constitutive Hypothesen voraussetzen, sondern nur reflectirend sich an leitende Maximen halten. Hier aber ist das Talent des Naturforschers nicht bloße erlernte Geschicklichkeit, sondern genial oder wenigstens natürliches Talent, wenn er mit Erfolg combiniren soll.

§. 157.

Wegen des Folgenden müssen wir diesen Unterschied in Rücksicht des besondern Verhältnisses von Kants dynamischer Naturphilosophie und Schellings hevristischer näher beleuchten.

Kant stellte der atomistischen mathematischen Physik, die auf dem metaphysischen Vorurtheil wider eine

actio in distans und dem mathematischen des absolut Harten gegründet war, seine philosophische Dynamik entgegen, in welcher zuerst dem Gesetz der Stetigkeit in der mathematischen Physik sein Recht wiederfuhr. Diese vielversprechende und für die Mathematik so bequeme Lehre fand zum Theil Beyfall, wurde aber fast allgemein mißverstanden, indem einige ihre atomistischen Vorurtheile nicht ganz los werden konnten, andere aber diese Lehre mit Schellings dynamischer Naturphilosophie verwechselten, welche doch von ganz anderer Tendenz ist. Kants mathematische Physik ist der Anfang einer Theorie der Natur, welche sich regelmäßig aus constitutiven Gesetzen entwickelt; Schellings Naturphilosophie benutzt hingegen nur die allgemeinsten Formen ihrer Gesetze als hevristische Maximen, und bildet sich unter diesen nur nach Inductionen an der Erfahrung selbst aus, (wie sich dies am reinsten und reichhaltigsten in seiner Schrift von der Weltseele zeigt, in welcher er zuerst alle jene Combinationen aus der Erfahrung bekannt machte, von denen seitdem unsre philosophische Physik zu leben hat). Der Unterschied zwischen beyden ist also gerade der allgemeinste, von dem wir hier sprechen, die völlig entwickelten Gesetze der Kantischen Dynamik stehen nur als leitende Maximen über Schellings bloß phänomenologischer Naturphilosophie. Hierdurch entsteht der Schein, als ob es mit der zweyten Behandlung gar nicht auf Theorie abgesehen wäre. Man hat sogar, eben weil das alte atomistische, mathematisch hypothetische, oder auch Kantisch dynamische Verfahren bestimmt auf Theorie ausgieng, gerade darin den Gegensatz der neuen Lehre gesucht, daß sie gar nicht erklären, keine Theorie geben

wolle. Aber dies ist Mißverstand. In ihrer Vollendung geht sie eben sowohl auf Theorie aus; sie enthält theilweis beständig einzelne Theorien der Wärme, des Lebensprocesses u. s. w. in sich, und sie erscheint nur deshalb im Ganzen nicht als Theorie, weil sie nach ihrem Hauptgeschäft eben die Theorie erst vorzubereiten sucht; denn erst, nachdem ihre Combinationen mit Hülfe ihrer hevristischen Maximen vollendet sind, zeigen sich die Anfänge der Theorien, die durch dieses Verfahren gewonnen werden, aus denen man wie gewöhnlich den Verlauf einzelner Processe der Erwärmung, Elektricität, Assimilation, Irritabilität u. s. w. erklärt.

Sie lebt in den Inductionen, welche durch ihre höchsten leitenden Maximen herbey geführt werden; sie stellt uns für die Naturgeschichte der Erde als oberste leitende Maximen ihre astronomischen Verhältnisse, die Actionen ihres lebendigen Organismus und das Licht der Sonne auf, und ihr erstes Geschäft ist, in Experimentalphysik und Physiologie des Organismus alle einzelnen Thatsachen diesen leitenden Maximen zu unterwerfen und ihnen gemäß anzuordnen. Wo aber diese Inductionen eine gewisse Vollständigkeit erreicht haben, oder erreichen werden, da wenden sie sich wieder erklärend an das einzelne Phänomen zurück, und zeigen so, welches eigentlich die Function der Induction für die Theorie der Natur seyn sollte. Sie soll, wie oben gefordert wurde, in den der Mathematik zunächst unzugänglichen Gegenden vom Individuellen der Beobachtung ausgehend, diesen Theil der Wissenschaft der Theorie unterwerfen. Diesen Mißverstand zu heben, war uns wesentlich nothwendig, damit dasjenige ver-

standen werden kann, was wir näher von den idealen Regulativen und ihrem gegenseitigen Verhältniß zu sagen haben.

Drittes Kapitel.

Die idealen Regulative.

§. 158.

Wir erhielten in der Lehre von den Ideen die drey modalischen Grundsätze (§. 131.), die Welt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung; der Erscheinung liegt ein Seyn an sich zu Grunde, für den Glauben; und, die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich, für die Ahndung. Diese drey Grundsätze geben uns jetzt folgende Regulative.

1) Das Ziel der Wissenschaft für jede natürliche Ansicht der Dinge ist Theorie.

2) Jede Theorie ist mathematisch, und geht auf ein unvollendbares Ganzes, so daß alle Erklärungen ohne einen ersten Anfang nur für die Entwickelungen einer fortlaufenden Geschichte gegeben werden. Eine jede solche Theorie theilt sich in einen constitutiven mathematischen Theil und einen empirisch regulativen nach heuristischen Maximen.

3) Es giebt eine vollständige Theorie der äußern Natur, und innerlich eine Theorie der einzelnen Vernunft.

4) Die ideale Ansicht der Dinge ist ohne alle Theorie, aus speculativen Ideen ist keine Theorie möglich.

5) Aller theoretischen Naturbeurtheilung aus Begriffen steht die ästhetische aus bloßen Gefühlen gegenüber als Eigenthum der religiösen Ansicht der Dinge.

Die Scheidung dieses theoretischen und idealen Gebietes in unserm Geiste ist denn das eigentliche letzte Ziel aller Speculation, die Vermengung und Verwechselung von Theorie und Idee ist hingegen die erste Quelle aller mythologischen Religionslehre von der ersten Dichtung bis zur sublimsten Metaphysik; sie ist die Quelle aller hyperphysischen Theorie und aller positiven Lehre vom Absoluten. In dieser Verwechselung liegt der Grund aller Streitigkeiten um Ideen, und aller Irrthümer des gemeinen Lebens über diese und die Religion.

Wer seinen Glauben hier an keine Theorie Preis geben will, haßt als idealer Empiriker alle Speculation, überliefert sich aber eben damit dem Aberglauben. Wer mehr Muth hat, es mit der Theorie zu wagen, macht dann an diese durchaus falsche Forderungen, indem er die religiöse Ansicht der Dinge als die Spitze aller Theorie für das Thema der obersten physikalischen Aufgabe ansieht. Dieser Mißgriff liegt im ganzen gemeinen protestantischen Religionsunterricht so gut wie im künstlichsten philosophischen System der Dogmatik. Wenn ihr nach den Ideen der Ewigkeit eures Wesens und der Freyheit eures Willens fragt, so ist es euch nicht genug, neben aller Theorie den Glauben an diese festgestellt zu sehen, sondern ihr verlangt noch weiter, diese Ideen wieder als Anfänge einer höheren Theorie brauchen zu dürfen, in welcher ihr z. B. aus der Idee der Freyheit die ganze Geschichte eurer Handlungen, die Organisation eures Charakters, die Theorie des

Sündenfalles und der Wiederversöhnung mit Gott erklärend ableiten wollt, eben wie den Blitz aus den Gesetzen der Elektricität. Ihr hört nicht auf, Bilder darüber zu versuchen, und wie wohl ihr eingesteht, daß dies alles Geheimnisse der Religion seyen, meint ihr doch mit euern Bildern noch etwas darüber gesagt zu haben. Wer es endlich noch speculativer nimmt, will uns gar das wahre Wesen der Dinge mit Spinoza aus der Idee der Gottheit, oder mit Fichte und Schelling aus der Idee der Welt begreifen lehren.

Wir haben dagegen erstlich in Schutz zu nehmen die rechtmäßigen Ansprüche der mathematischen Theorie, und dann bestimmt zu sondern alle Idee von theoretischen Expositionen. Dies wird sich am verständlichsten darstellen polemisch gegen ein noch geltendes speculatives System. Ich wähle das von Schelling.

§. 159.

Weil doch nur im Ganzen ihrer Gemeinschaft der Dinge die Natur eigentlich ist, so hat Schelling im Widerwillen gegen die trennenden Formeln aus dem Gesetze der Causalität alle eigentliche Erklärung und Theorie von seiner Naturphilosophie abgelehnt, und statt dessen andere Formeln einer Zurückführung alles Differenten auf die absolute Identität gewählt. Ich habe das Mißverständniß hierin schon gerügt. Allerdings ist seine Naturphilosophie nicht Theorie, aber sie ist im Dienste der Theorie, Vorbereitung derselben nach hevristischen Maximen. So lang es mit ihr nicht wieder zur Theorie kommt, ist das Ganze nichts als eine Classification der physikalischen Begriffe, wie sie sich unter die Begriffe Schwere, Licht, Organismus,

oder Magnetismus, Elektricität und Chemismus u. s. w. ordnen lassen, sie ist das nämliche für Chemie und Physik überhaupt, was Linnee's System für die Naturgeschichte seyn sollte. Soll sie aber, wie in Schelling's Schrift von der Weltseele eine tiefere Bedeutung bekommen, so muß sie sich von ihrem vornehmen philosophischen Dreyfuß wieder zur einzelnen Erfahrung herablassen, Kräfte und ihre Wirkungen anerkennen, kurz, physikalische Theroien versuchen im Wettstreit mit unsrer Physik. Doch um die ganzen Irrungen nicht länger hinter Worte zu verstecken, und hinter Einseitigkeiten einer bald nur Begriffe, bald aber Urtheile systematisirenden Theorie, was ist denn überhaupt das Wesen aller Theorie, nach dem strengsten wissenschaftlichsten Ausdruck? Evolution einzelner Erkenntnisse aus einer gegebenen Involution eines Ganzen in unserm Wissen. Und dies ist denn doch die Schellingische Naturphilosophie in allem, was sie thut.

Aber dies ist auch die schlimmste Schwierigkeit noch nicht. Schelling verwechselt das Ideale mit dem Natürlichen eigentlich darin, daß er die heuristischen Maximen, welche ihm vorschweben, die doch alle mathematisch oder gar nur empirisch physikalisch sind, für rein philosophisch hält. Wir können seine Schemate der Naturphilosophie in die drey der Duplicität, Triplicität und Quadruplicität eintheilen, von welchen er meint, er habe sie in dem spinozistischen Anfang seines Identitätssystems aus den höchsten Gesetzen des An sich der Dinge abgeleitet. Er meint, das Gesetz der Duplicität aus dem höchsten Gegensatz des Subjectiven und Objectiven in der absoluten Identität der Selbsterkenntniß der absoluten Vernunft abgeleitet zu haben.

In seiner wirklichen Naturphilosophie ist es aber gar nicht von so hoher Abkunft, sondern da ist es nur das Schema der mathematischen Entgegensetzung positiver und negativer Größen in dem Bilde der entgegengesetzten Richtungen auf einer geraden Linie, und physikalische Bedeutung bekommt es ganz empirisch durch die Entgegensetzung zwey solcher Größen, durch den Conflict zweyer entgegengesetzter Kräfte im Lichte, welche sich bald als + M und — M, bald als + E und — E, bald als + O und — O einander entgegen treten sollen.

Er meint ferner, im Bruno das Schema der Triplicität aus dem höchsten Gesetze des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, welches sich zuoberst als Welt (Gott der Sohn) als Gesetz und Form der Welt und als Gottheit (Gott der Vater) darstellt, abgeleitet zu haben. In seiner wirklichen Naturphilosophie liegt aber aller Triplicität der Kepplerschen Gesetze, von Magnetismus, Elektricität und Chemismus; Sensibilität, Irritabilität und Reproduction u. s. w. nichts zu Grunde, als das mathematische Schema der drey Dimensionen im Raume, welches mit jenem philosophischen nichts zu thun hat, physikalisch aber völlig willkührlich gebraucht wird.

Er meint endlich, das Schema der Quadruplicität der Windrose durch den Ausdruck der Vereinigung eines absoluten und relativen Gegensatzes philosophisch abgeleitet zu haben. In seiner wirklichen Naturphilosophie aber liegt nur das mathematische Schema der Axendrehung einer Kugel mit dem directen Gegensatz ihrer Pole und dem indirecten in der Richtung ihrer Drehung zu Grunde, welche physikalisch durch die

Axendrehung der Erde landkartenweise mit der größten Willkühr bald auf philosophische Systeme, bald auf Arzneymittel angewendet wird.

In der That sind alle solche philosophischen Schemate für die Naturphilosophie nur leere Formen, welche auf subjective Momente in der Geschichte unsers Erkennens gehen, (nach §. 110.) und meist nur logisch für die Methode gebraucht werden können; das bedeutende Entwickelungsfähige gehört aber alles der Mathematik. Der Fehler in Schellings Naturphilosophie liegt gerade darin, worin er neuerdings ihren höchsten Werth sucht; in der höheren Bedeutung, die hinter den mathematischen Formen noch verborgen seyn soll, welche aber eben für alle Theorie gar nicht da ist.

Die großen Bequemlichkeiten im Beurtheilen der Natur, welche diese neue angeblich dynamische Physik über die hergebrachten Versuche zu mathematischen Theorien haben will, entspringen aus einem Vortheil, der um nichts besser ist, als die Einführung des Wunderglaubens in die Physik unter dem Vorwand, vor Gott sey kein Ding unmöglich, ja er ist sogar eins und dasselbe mit diesem. Wenn z. B. vom thierischen Magnetismus unerwartete Reactionen durch große Räume und nach ungewohnten Zeitverhältnissen erzählt werden: so sagt diese Philosophie prahlend, Raum und Zeit sind nur das endliche Band der Erscheinung, wer sich zum wahren Wesen der Dinge erhebt, erhebt sich über sie, und was nach jener Mathematik unmöglich und widersprechend scheint, wird von uns hier aus der Weltseele als dem wahren Bande der Dinge leicht begriffen. Dies ist nichts als jenes Raisonnement der faulen Vernunft, wie Kant es nannte, welches aller

Theorie ein viel zu frühes Ziel setzt. Was nach räumlichen und zeitlichen Verhältnissen beobachtet wurde, muß auch nach diesen erklärbar seyn, und gerade aus den Gesetzen der Erscheinung soll hier alles erklärt werden, berufe sich also da ja niemand auf das höhere wahre Wesen der Dinge, um größere Einsicht zu zeigen. Vielmehr liegt davon, daß ihr Erscheinungen mathematisch und materiell unerklärlich findet, die Schuld nur an euch; nur daran, daß ihr euch der hergebrachten atomistischen Formen und ihrer Porenlehre nicht entschlagen könnt. Wärme, Licht und Schall gehen ungehindert in die Ferne, und diese erkennen eure Meister selbst noch als materiell an, oder wenn ihr dies nicht so begreift, so liegt auch da derselbe Fehler zu Grunde: ihr könnt nicht begreifen, wie die materielle Welt sich selbst Gestalt und Einheit geben kann; indem ihr nur aus dem Seyn ihrer Masse, ihrer Trägheit und Undurchdringlichkeit die Erklärung versucht, woraus sie nicht gelingen kann. Die Formen der Processe, in denen sich die Masse bewegt, hättet ihr euch construiren sollen, dann würdet ihr einsehen lernen, wie alles Räumliche und Zeitliche auch in Raum und Zeit seiner bestimmten materiellen Erklärung unterworfen werden kann. Schelling selbst ist hierin noch ganz im Fehler. So genau er Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft verstanden hat, so ist es ihm doch nicht gelungen, Kants Ansicht sich selbst ohne Fehler zu vollenden, er wählte zu allgemeine leitende Maximen; Farben, Töne und das innere Leben spielen ihm beständig vor den Augen, so daß er zu keiner Vollendung des Materialismus in sich selbst kommen kann, und dadurch eben selbst wieder

zum Schlusse Atomistiker wird. In seiner Schrift von der Weltseele (S. 168.) sagt er über die materielle Gemeinschaft der Dinge: „es läßt sich in der Welt überhaupt kein dynamischer Zusammenhang denken, ohne daß man eine ursprüngliche Homogeneität aller Materie annehme. Wir sind genöthigt, die positive Materie, die sich im Lichte und der Wärme offenbart, als das allgemeine Auflösungsmittel (welches hernach Menstruum universale, Aether, Weltseele genannt wird) anzusehen.“ Diese Ansicht der Dinge ist nichts als modificirte, gleichsam chemische Atomistik. Vergleichen wir damit, was wir in der Lehre von den Ideen bey der Idee der Seele in Rücksicht der materiellen Gemeinschaft festsetzen mußten, so wird uns Schellings Fehler ganz deutlich werden. Schellings Aether ist als Auflösungsmittel unvermeidlich eine chemische Art von Materie, wir verstehen nach seiner Exposition, wie durch Kants Begriff einer vollständigen chemischen Durchdringung eine chemisch zusammengesetzte Masse doch durchaus homogen seyn kann. Durch das aneignende Oxygen in der Verkalkung wird z. B. das Silber der Salzsäure verbunden, so daß nun ein durchaus homogenes salzsaures Silber bis in seine kleinsten Theile gegeben ist, in welchem kein Theil weder Oxygen, noch Silber, noch Salzsäure ist, sondern jeder die chemische Vereinignng dieser drey. Es ist hier weder Sauerstoff, noch Silber noch Säure, sondern nur die Einheit des Hornsilbers. Allein mit dieser chemischen Verbindung ist das erste, die mechanische Möglichkeit einer materiellen Einheit noch gar nicht erklärt. Wie ist denn eine Masse, z. B. von Hornsilber oder gar ein Krystall möglich?

In der Masse liegt ja jeder Theil neben dem andern als theilbar in Theile, so daß jeder Theil in der bloßen mechanischen Zusammensetzung nur für sich ist, und keiner in der Einheit mit dem andern. Darauf antwortet Kant mit dem Hauptsatz gegen die Atomistik. Die Materie erfüllt ihren Raum nicht dadurch allein, daß sie in ihm ist, (ihn einnimmt, daß sie ein Volumen hat, ein geometrischer Körper ist,) sondern nur durch die zurückstoßende Kraft, die bey ihrer Substanz ist, durch die Elasticität aller materiellen Substanz. D. h. im Allgemeinen: Einheit und Verbindung der materiellen Existenz ist nur in der Gemeinschaft der Substanzen durch die Wechselwirkung ihrer Kräfte zu begreifen (§. 113.). Das eigentlich Seyende, die Substanz der Materie ist die Masse, welche aber nur ein Vieles ist ohne alle Einheit, ein Theilbares ins Unendliche, wo doch jedes Ganze nur durch die Theile bestehen soll. Allein diese Substanz ist für sich eine bloße Abstraction, in der Natur ist bey jeder Substanz ihre Kraft, und durch diese Kraft die Form eines physischen Processes, als Form einer Wechselwirkung, durch welche allein Einheit und Verbindung in das materielle Seyn kommt. Dieses Gesetz, daß in allem materiellen Daseyn die Einheit und Verbindung nicht von dem Seyenden für sich, sondern nur von der Form des physischen Processes kommt, in welchem die Substanz jedesmal ist und sich bewegt — dieses hat Schelling nicht eingesehen. Er sagt in einer andern Schrift (gegen Fichte S. 125.): „Die Physik hat über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als solche, das Verbun-

dene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band oder die Copula der beyden Elektricitäten." Wir bemerken hieran erstlich, daß das falsche in Winterls System nämlich seine seichte Naturphilosophie nur allzusehr auf Schellings Sprache eingewirkt hat. Nach Winterl liegen dem Seyn der Materie die todten Atomen der Masse zu Grunde als das Gestaltlose und Differenzlose, gleichsam der Träger des Bandes und der begeisternden Principien, durch welche letztere erst Gestalt und Proceß da ist. Schelling vereinigt dieses Band mit den begeisternden Principien in seiner lebendigen Copula, und bringt dann die Grundcorrection der Winterlschen Philosophie an, daß er dieses Band allein als das Seyende anerkennt, jenen Atomen oder der gestaltlosen Masse aber das Seyn abspricht. Allein indem die Masse denn doch immer das nichtseyende Viele als das Viele bleibt, auf welches als die bloße Schranke man doch zuweilen zu sprechen kommt, so wird dieses Nichtseyn wohl nur eine polemische Wendung des Sprachgebrauchs bleiben, denn von dem wahrhaft und in der That Nichtseyenden pflegt man auch nicht zu sprechen, anders als apagogisch. Hätte es aber auf die eine oder andere Weise mit dem Seyn dieser todten Masse doch seine Richtigkeit, so wäre diese Ansicht bey Winterl und Schelling nur eine neue Wendung jener alten Lehre vom gestaltlosen Chaos, welches todt ist, und einem dazu tretenden belebenden Formprincip (§. 110. 4)). Diese Lehre kennen wir aber schon: sie entsteht, wenn man abstrahirten Formen ein eignes Wesen für sich beymißt, und sie so ihrem eignen Gehalte gegenüber stellt, anstatt Form und Gehalt erst in

demselben Ganzen zu vereinigen, ehe man von dem Seyn desselben spricht. So findet es sich denn auch in der That: die chemischen Eigenschaften der Masse in abstracto gedacht, als ein Selbstständiges, sind Winterls Band und die Formen der physischen Processe, unter denen die Masse in Gemeinschaft kommt, substantiirt sind seine begeistenden Principien. Auch Schelling hat diesen falschen Weg eingeschlagen, und würde, wenn er ihn weiter verfolgt, das Ziel, welches er immer anstrebte, Vernichtung jener Trennung abstrahirter Formen, wieder ganz aus dem Auge verlieren. Beyspiele werden dies ganz deutlich machen. Was ist nach Schelling das eigentlich Seyende im Thier, in der Pflanze? — nicht die Nahrung, die es in sich aufgenommen hat, nicht die Masse, mit der es auf die Waage fällt, sondern die lebendige Einheit des Organismus, die Copula in ihm, die Einheit des Lebensprocesses. Oder in einem leichteren Beyspiel: Was ist der Rhein? Ein Strom, der von den Alpen herab nach der Nordsee fließt, er ist nicht eigentlich das Wasser in ihm, welches täglich ein anderes ist, nicht das Ufer, welches ihn nur beschränkt, sondern die Einheit des physischen Processes, wodurch auf sein Bett beschränkt beständig Wasser im Strömen ist. Mit andern Worten: was wir Thier, Pflanze, den Rhein nennen, ist nicht ein Seyendes, sondern eine Geschichte, ein Werden. Dadurch wird die Sache klar. Schelling hätte oben und sonst sehr häufig anstatt das eigentlich Seyende, das eigentliche Werden sagen sollen und alles wäre richtig. Die Einheit und Verbindung wird der materiellen Welt nicht unmittelbar durch ihr Seyendes, durch ihre Sub-

stanz, die ist gerade das Viele in ihr, sondern durch das Werden bey der Substanz, in diesem Werden ist nicht jedes für sich, sondern der Zustand der einen Substanz durch den aller andern vermittelst der Wechselwirkung ihrer Kräfte, und die Einheit und Verbindung dieser Welt besteht nur in der Gemeinschaft ihrer Substanzen unter den Formen physischer Processe. Schellings Fehler ist also der, daß er den bloßen Formen des Werdens, den physischen Processen, wieder ein Seyn geben will in abstracto, und sein Aether, seine Weltseele als das materielle Princip der Gemeinschaft aller Dinge ist nicht das Seyn einer ersten Materie, sondern die ursprüngliche Anziehung oder eigentlich das von uns aufgewiesene Gesetz der höchsten Form aller physischen Processe als Form eines Organismus. Und so bestätigt sich auch hier, wie in aller theoretischen Wissenschaft, daß alle Theorie immer erst hinter der Erfahrung her unserm Geiste klar wird. Durch bloße Induction aus Erfahrungen bewährte Schelling sein Grundgesetz des universellen Organismus; erst nachher gelang es uns, jene einfachen mathematischen Momente zu finden, wodurch die Nothwendigkeit dieses Gesetzes theoretisch abgeleitet wird. Es ist die Form eines magnetischen, elektrischen, chemischen, mechanischen oder organischen Processes, worin wir die Einheit in äußerer Natur begreifen. Schelling sagt, (gegen Fichte S. 129.) das Grundgesetz meiner physikalischen Ansicht ist: „daß ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht, dann ist die Natur unleugbar todt, und jeder andre Philosoph kann

Recht haben, nur ich nicht." Hier versteht er den Unterschied des Mechanischen und Dynamischen nicht, indem er ihn dem des Lebendigen und Todten gleichsetzt. Es war der Fehler der Atomenlehre in engster Bedeutung als einer nur mechanischen Physik, daß sie das Wesen der Materie ohne alle Kraft, ohne alle Dynamik zu verstehen hoffte, dagegen fordert die dynamische Ansicht vor allem Kraftäußerung durch ursprüngliche Anziehung und Abstoßung von der Materie. Aber diese Kraftäußerung ist noch nicht Leben in eminenterem Sinne, dieses Anziehen und Abstoßen ist eine durchaus äußere Reaction des einen gegen das andere, Leben aber ist nur da, wo innere Thätigkeit ist, unmittelbar in der Materie also nirgends. Allerdings hat Schelling recht, daß die Natur ein lebendiges Ganzes ist, und als solches erkannt werden muß, aber dieses ist das Thema keiner Wissenschaft, also auch nicht der äußern Naturlehre. Die lebendige Ansicht der Natur außer uns erhalten wir nur nach Ideen, also für eine bloß ästhetische Beurtheilung jenseit aller Theorie. Aber freylich muß eben die von uns entwickelte Lehre von den Ideen vorausgesetzt seyn, damit diese Unterscheidung verständlich werde. Für denjenigen, der wie Schelling ein für allemal ohne Untersuchung nur eine Ueberzeugungsweise des absolut Wahren gelten lassen will, hat unsre Unterscheidung der Erscheinung und des Seyns an sich, somit auch unsre Unterscheidung einer materiellen und geistigen Ansicht der Dinge keine Bedeutung. Ist aber diese Berichtigung einmal in der Lehre von den Ideen gegeben, so wird auch das Uebrige von selbst klar werden.

§. 160.

Wir fordern also Theorie in strengster Bedeutung von jeder natürlichen Ansicht der Dinge, aber eben in ihrem Gegensatze gegen die ideale Ansicht. Die höchste Vollendung physischer Theorie besitzen wir bis jetzt in Laplace's Mechanik des Himmels, wozu aber das chemische und physiologische Gegenstück, auf welches die Wissenschaft gleich gerechte Ansprüche hat, noch fehlt.

Die ganze äußere Natur soll der Consequenz einer strengen Theorie unterworfen werden, in welcher jedes Phänomen aus seinen übergeordneten Gesetzen erklärlich seyn muß, aber jederzeit nur in einer mathematischen Theorie, welche das Einzelne jeder Thatsache geschichtlich voraussetzt und die Unvollendbarkeit ihrer Reihen in ihrer Unendlichkeit und Stetigkeit anerkennt. Dies ist der Punkt, auf welchem die Ideen gewöhnlich irriger Weise in Anspruch genommen werden. Jede physische Theorie muß sich beschränken, die Verhältnisse einzelner Theile aus einer unendlichen Geschichte zu erklären, sie darf nie auf eine Totalität ihres Ganzen Anspruch machen. Diese Totalität denken wir nur nach Ideen, Ideen aber sind eben physikalisch von gar keinem Gebrauch. In der Natur ist nur Endliches, Beschränktes, Abhängiges und Zufälliges in einem unvollendbaren Ganzen gegeben, für welches Totalität, Absolutes, Freyheit und Ewigkeit keine Bedeutung haben. Es ist die allgemeinste Bedeutung des atomistischen Verfahrens in der Physik, von dem wir uns befreyen sollen, daß man seine Theorie aus einem ersten Anfang (z. B. in der Kosmologie),

aus dem Einfachen (in der Monadologie und Atomistik in engerer Bedeutung), aus Freyheit und absoluter Nothwendigkeit versucht, anstatt sich zu beschränken, in jeder Geschichte nur einen Theil mitten aus einem größern Ganzen zu sehen. Dahin gehört z. B. außer der bekannten Atomenlehre jeder Versuch, einen absoluten Anfangszustand seiner Geschichte erfinden zu wollen und so diese Geschichte nicht aus ihrer Eins, sondern aus ihrem Zero zu evolviren, wie man etwa in der Physik mit einem ruhigen Chaos beginnt, oder wie Kant aus einer homogenen ruhigen Flüssigkeit, Schelling aus der chemischen absoluten Ruhe einer ursprünglichen Auflösung aller Materien im Aether seine Geschichte des Sonnensystems evolvirt.

Am Allgemeinsten zeigt sich dieser Fehler im Gebrauch der Ideen der Seele, der Welt und der Gottheit, welche selbst Kant fälschlich wieder als physikalische Regulative anerkennt, nachdem er ihnen anfangs alle Ansprüche constitutiv abgesprochen hatte. Er verstand aber hier die Natur der systematisirenden Maximen nicht, sonst hätte er eingesehen, daß jede regulative Maxime für die natürliche Ansicht der Dinge sich nur dem Grade nach in der Anwendung vom constitutiven Gesetze unterscheidet, und eigentlich selbst als ein nur noch unbekanntes constitutives Gesetz der Theorie zum Grunde liegt (§. 86.). Aller Theorie aber setzen wir die idealen Regulative überhaupt entgegen, welche nur ästhetisch auf die Natur bezogen werden dürfen. Es giebt gar keinen rechtmäßigen physikalischen Gebrauch der Ideen, Seele, Welt und Gottheit.

Wir müssen die Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen für die Naturbeobachtung als Gesetz ste-

hen lassen, und dürfen nie hoffen, sie durch Voraussetzungen aus der Idee theoretisch zu ergänzen, indem dies in der Natur baarer Widerspruch wäre. Wir werden also erstlich nicht zugeben, daß man die unvollendbare endliche Realität des Geistes in der innern Erfahrung durch die Unsterblichkeit der Seele nach der Idee ergänze, sondern wir bleiben für die Natur nur bey ihren Gesetzen des Endlichen.

Zweytens werden wir ebenfalls es nicht billigen, daß man nach der Idee einer absoluten Totalität und Identität der Dinge in der Welt die Natur beurtheile, und so z. B. äußere und innere Erfahrung in ein System zusammenzwänge. Wir sahen vielmehr, daß wir uns dadurch in Widersprüche mit der Mathematik verwickeln müssen, und nach dieser Idee anstatt des lebendigen Wechsels und der Fülle der Gestalten in der Natur nur eine leere Einheit erhalten, in der nichts Einzelnes zu unterscheiden wäre.

Eben so wenig werden wir drittens meinen, daß derjenige in der Natur etwas erklärt habe, der uns aufweist, mit welchem unerreichlichen Künstlergenie die Gottheit dieses oder jenes so zweckmäßig einzurichten gewußt habe; wir sehen vielmehr, daß jede Berufung auf Erschaffung, Kraft und Wille des Schöpfers gar nicht in die Natur paßt, daß hier vielmehr nur dasjenige erklärt sey, dessen Entstehung wir aus dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit begreifen.

§. 161.

Das Wichtigste ist uns hier, die Idee sowohl des geringen Dienstes einer bloßen Nachhülfe für die Theorie zu entlassen, als auch im Großen sie von aller Ver-

mischung mit der Theorie zu befreyen. Dadurch treten wir dann endlich in dem eignen Gebiete der Ideen selbst sowohl für den Glauben als die Ahndung in Streit sowohl mit dem gemeinen Religionsunterricht als allen höhern ohne Kritik unternommenen speculativen Versuchen. Auch hier wollen wir die nähere Entwickelung wieder im Gegensatz gegen Schelling und die ihm ähnlich Philosophirenden ausführen.

Wir können unsre Lehre von den Ideen mit diesen höhern rationalistischen Versuchen auf vierfache Weise nach den vier Momenten der speculativen Erkenntniß in Contrast setzen.

1) Empirische Anschauung. Unsre Lehre des negativen Ursprungs der Ideen für den Glauben steht der positiven Erkenntniß des Absoluten aus intellectueller Anschauung entgegen.

2) Reine Anschauung. Schelling will das wahre Wesen der Dinge aus der absoluten Einheit erkennen, dadurch wird unrichtig die Mannichfaltigkeit zum Nichts des Endlichen, welches Nichts sich doch in der That nur darin zeigt, daß Form und Gehalt unsrer Erkenntniß nicht congruent sind.

3) Denken. Anstatt des richtigen Gegensatzes von Erscheinung und Seyn an sich, wird die endliche Ansicht der Dinge als bloßes Product einer täuschenden Imagination verworfen, über die der Philosoph sich erheben soll, um das Ewige selbst zu erkennen und aus ihm die Natur zu verstehen.

4) Metaphysik. Anstatt der religiösen Ansicht der Dinge wird hier das ganze System der Philosophie in eine physikalische Ansicht vereinigt.

Alle diese vier Momente wiederholen immer den

nämlichen Fehler, Verwechselung der Natureinheit der Theorie mit der Einheit der Idee.

Die Grundlage dieser ganzen Lehre ist die absolute Einheit, das Ἓν καὶ Πᾶν, die absolute Identität und Totalität, welche als das constitutive Princip alles unsers Wissens vorausgesetzt wird. Dieses geschieht aber nur, indem man die Leerheit der Grundvorstellung der Einheit und Nothwendigkeit in der endlichen Vernunft verkennt, und also das absolute Wissen in die bloße Form unsers Erkennens setzt, ohne einen Gehalt zu haben. Diese Darstellung gelingt anfangs, weil geschichtlich alle Speculation sowohl theoretisch als nach Ideen sich nur im Streite mit dem ersten rohen Empirismus des gemeinen Lebens entwickelt, also nur polemisch auftritt, und so in den ideellen Formen des Absoluten einen eignen Gehalt zu besitzen wähnt, bis man entdeckt, daß dieser in der That doch nur aus Negationen zusammengestellt ist, also nur im Gegensatz gegen ein anderes von Bedeutung seyn kann. Indem nun diese Lehre nur in der höchsten Einheit und Nothwendigkeit die absolute Wahrheit anerkennt, wird sie unvermeidlich auf eine oder andere Weise für die Natur immer die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Gegenstände vor dem Sinn als bloßen Schein des Endlichen verwerfen müssen; sie kann zwar alles erklären, aber immer nur durch Reduction des Entgegengesetzten auf Null; sie kann ihr Erstes nur bildlich als einen ewigen Abgrund, aus dem alles Leben hervorquillt, oder ähnlich bezeichnen, verwandelt aber damit das All der Dinge in die ewige Leere einer absolut durchsichtigen Einheit. Es ist hier nämlich der Gegensatz des Endlichen und Ewigen darin durchaus mißverstanden, daß

man meint: die Vernunft vom Gehalte des Mannichfaltigen befreyen zu müssen, worin doch in der That die Beschränktheit unsrer endlichen Ansicht gar nicht besteht. Nicht der Gegensatz von Einheit und Mannichfaltigkeit, sondern der von Totalität und Unvollendbarkeit zeigt uns den nur subjectiven Werth der Erscheinung. Darin, daß die Form unsrer Einheit durch die Mannichfaltigkeit des Gegebenen nicht erfüllt werden kann, erkennen wir die Schranken unsrer Ansicht. Wir werden uns zur Idee des Ewigen erheben, nicht indem wir die Einheit der Dinge ohne Mannichfaltigkeit denken, nicht indem wir das ewige Wesen in ein Gesetz der Identität setzen, sondern darin, daß wir uns Einheit und Mannichfaltigkeit beyde als völlig congruent in einer geschlossenen Allheit vorstellen. Weder die Mannichfaltigkeit noch die Einheit darf verworfen werden, sondern nur die empirische unzulängliche Verbindung der mathematischen Formen. Diese allein sind das Endliche, aber eben ihnen gehört alle Theorie und alles System.

Mit diesem Fehler macht sich denn zugleich auch der andere, (durch welchen alle Vortheile der kritischen Lehre vom Unterschied der Erscheinung und des Seyns an sich wieder verloren gehen,) daß nämlich der Philosoph, in seinem absoluten Wissen um die Identität, in der Wissenschaft das Ansich der Dinge zu erreichen wähnt; wodurch man gerade in die Theorie, d. h. in die Gesetze der nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge ihr ewiges Wesen setzt. Indem nun diese Lehre jene Einheit unmittelbar erkennen will, und darin ihre ganze Weisheit findet, geht ihr für die Idee unver-

meidlich der Unterschied der Welt und der Gottheit verloren, denn sie erkennt die absolute Einheit an den Dingen selbst, die Gottheit wird das ewige Seyn der Dinge selbst, oder nach Schellings neuestem Ausdruck das ewige Band der Dinge, also die Ordnung der Welt, auf keine Weise aber ein Wesen über der Welt, und letzteres ist doch, wie wir gesehen haben, unsre wahre Forderung für diese höchste Idee.

§. 162.

Schelling bedient sich einmal gegen Fichte der Wendung: was am Ende wahr ist, muß es doch auch vom Anfang an gewesen seyn, wenn du mit dem anfingest, was dir am Ende deiner philosophischen Reflexionen erst deutlich wird, so würdest du erst die Dinge nach ihrem wahren Wesen und Leben sehen. Diese Einwendung gilt gegen sehr manche Philosophen, welche den Gedankengang ihrer subjectiven Selbstverständigung, wo sie am Ende erst erfahren, wie sie mit der Sache eigentlich dran sind, mit dem System einer mathematischen Wissenschaft verwechseln, in welchem jedes Theorem erst an seiner Stelle durch seine Demonstration wahr wird. Aber auf die Lehre von den Ideen läßt sie sich nicht anwenden. Die ideale Ansicht ist eben nur am Ende wahr, wenn anfangs die Wahrheit der natürlichen Ansicht vorausgesetzt wird, denn sie giebt der letztern nicht ihre theoretische Spitze, sondern sie ist nur im Gegensatz gegen sie durch die Vereinigung des Glaubens an höchste Realität mit dem Bewußtseyn der Unzulänglichkeit unsrer Naturansicht möglich. Eine jede positive Lehre von den Ideen verwickelt

sich, wie wir schon gezeigt haben, in ein mythologisches System, an dessen Spitze über allem das leere Gesetz eines Schicksals steht, dabey muß sie aus ihrem absoluten Wissen alle Fragen beantworten können, sie ist ohne Unwissenheit in speculativen Dingen, und dadurch im klarsten Widerspruch mit der menschlichen Natur. Sie mag sich gegen Theorien erklären so viel sie will, so wird sie doch nur immer das Wort ändern, und eine Wissenschaft inne haben von Gottes Verhältniß zur Welt und zu den einzelnen abgefallenen Ideen, auch einer Theorie darüber, wie Gott oder das All zur Selbsterkenntniß kommt.

Gegen dieses alles setzen wir den nur ästhetischen Gebrauch der Ideen für die Ahndung in einer religiösen Ansicht der Dinge, und so machen wir dann endlich unsre Lehre von den Ideen durch Vergleichung der religiösen Ansicht der Dinge mit der physikalischen ganz deutlich, indem wir aller theoretischen Vernunft die nur ästhetische Beurtheilung des letzten idealen Regulativs entgegenstellen.

Schellings Naturphilosophie als sogenannte Lehre des All, Lehre vom universellen Organismus oder wie sonst, sollte sich beschränken auf ein System der äußern Natur, anstatt dessen maaßt sie sich aber an, das Ganze unsrer Ueberzeugungen eben von der Idee her zu beherrschen, und bemengt sich so unvermeidlich mit einer mythologischen Religionslehre, indem sie, wie Schelling ausdrücklich fordert, das wahre Wesen der Dinge physikalisch fassen und so aus dem ewigen Wesen der Gottheit verstehen will. Mehr oder weniger ist das denn auch der Fehler alles unsers gewöhn-

lichen Religionsunterrichts, indem wir bestimmte Religionswissenschaft als theoretische Einsicht zu besitzen wähnen. Dagegen erklärt sich bestimmt unser drittes Regulativ aus der Idee, der wahre speculative Grundsatz der Ahndung. Die transcendentalen Ideenformen sind nur aus der Verneinung von Schranken gebildet, es wird also in ihnen gar nichts Positives aus Begriffen erkannt, sondern sie dienen nur, um das wahre Wesen der Dinge als ein Anderes zu denken, denn das beschränkte Wesen der Natur. So daß die Erkenntniß aus ihnen gar keine weitere Exposition zuläßt als den Gedanken einer absoluten Ansicht der Dinge neben der beschränkten unsrer Vernunft. Die positiven Gesetze der ewigen Ordnung und das Verhältniß des ewigen Wesens zur endlichen Ansicht unsrer Vernunft sind hingegen unüberwindliche Geheimnisse für die endliche Vernunft, welche sie nicht aufzuklären vermag, ohne vorher in ihrer Organisation ganz verwandelt zu werden. Der speculative Glaube giebt uns in diesen negativen Formen nur eine Grundlage der Ahndung, das heißt einer aller Theorie entgegengesetzten Ueberzeugungsweise aus bloßen Gefühlen.

Was wir in bestimmtester Bedeutung ästhetisch nennen, ist das Eigenthum des Gefühls im Gegensatz gegen alle Theorie, und damit das freye Eigenthum der Urtheilskraft, deren speculative Principien wir hier suchen. Ihr ganz Eigenthümliches ist dies dritte Regulativ der religiösen Ansicht der Dinge oder der Anerkennung des ewigen Wesens der Dinge in der Natur nach dem dritten modalischen Grundsatz aus der Idee, als Thema des Geschmackes und der Andacht. Wir wollen hier über diese speculative Grundlage des

Aesthetischen in unserm Geiste nicht weitläufig seyn indem sie gerade das ohne alle Theorie ist, und das Nähere erst bey der praktischen Bestimmung der Ideen im vollständigen Zusammenhang vorkommen muß. Das Wichtigste ist überhaupt der Gegensatz der ästhetischen und theoretischen Beurtheilung, der physikalischen und religiösen Ansicht. Die freye Beurtheilung des Geschmackes, welche die Gesetze des Lebens durch die ganze Natur anerkennt, setzt sich in Contrast mit aller theoretischen Wissenschaft und aller Erklärung. Ich erkläre die Natur in ihrem Leben dadurch, daß ich in den Formen des Organisirten die Evolution jenes mathematischen Gesetzes vom universellen Kreislaufe nachweise, dies ist Sache der Wissenschaft und der Theorie, wenn ich aber durch die nämlichen Formen das Leben selbst und den göttlichen Geist ahnde, so ist dies nicht Sache der Naturlehre, sondern ästhetische Beurtheilung der Religion.

Wir sehen hier das bestimmteste Verhältniß zwischen Wissen, Glaube und Ahndung. Die Vollendung des reflectirten Wissens ist die Wissenschaft, welche durch Erklärung und Beweis zur Theorie wird, indem der Schluß zur Anschauung hinzukommt und das gegebene Wirkliche durch die Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze physikalisch bestimmt. Ueber alle Gesetze des Wissens erhebt sich aber durch die Selbsterkenntniß der eignen Schranken unsrer Vernunft die Ueberzeugung des Glaubens, und giebt uns in den Ideen ein neues Princip der Beurtheilung der Natur und des Wesens der Dinge, welches uns durch die Natur und ihre Anschauung erscheint. Dieses Princip aber bleibt uns unvermeidlich ein positiv unaussprechliches Ge-

setz der Einheit, welches nicht in bestimmte Begriffe positiv gefaßt werden kann. Das ideale Gesetz ist also ein Princip, welches in strengster Bedeutung nur leitende Maxime bleibt, ohne für menschliche Vernunft je zum constitutiven Gesetze werden zu können. So scheidet sich das Gebiet der Aesthetik oder des Gefühls von aller Wissenschaft und Theorie. An die Stelle der theoretischen Unterordnung aller Anschauung unter die mathematischen Gesetze der Physik, tritt eine ästhetische Unterordnung derselben Anschauung unter die Ideen, bey welcher die Urtheilskraft in ihren Gefühlen nur von unaussprechlichen Begriffen geleitet werden kann. Es giebt also allerdings in unserm Geiste eine Region der Ueberzeugung über alle Wissenschaft hinaus, sie ist aber nicht die Erkenntniß von den Ideen, sondern die Erkenntniß aus den Ideen, als Principien.

Die höchste Unterscheidung für den Gebrauch der Urtheilskraft ist also die des theoretischen und ästhetischen. Der Fall der Theorie ist überall, wo nach bestimmten Begriffen positiv allgemeine Gesetze gegeben werden, wo also nur subsumirende Urtheilskraft erfordert wird, um den Fall der Regel unterzuordnen. Dies trifft nun die ganze natürliche Ansicht der Dinge. In dieser bilden sich durch die Kategorie positive allgemeine Gesetze, denen das einzelne in der Natur als seiner Bedingung mit Nothwendigkeit unterworfen ist. Für die Ausführung der Wissenschaft giebt es zwar auch hier ein Gebiet der Induction, in welchem die reflectirende Urtheilskraft die allein herrschende bleibt, aber da sind die leitenden Maximen doch nur solche heuristische Maximen, von denen im Allgemeinen wohl

verstanden wird, wie sie der Natur als constitutive Gesetze gelten, unter die eine theoretische Unterordnung allerdings Statt findet, nur daß uns die einzelnen combinatorischen Complexionen zu zusammengesetzt ausfallen, um von der mathematischen Einbildungskraft mit Leichtigkeit behandelt zu werden, weswegen wir uns denn begnügen mit dem Versuch aus der gegebenen Involution, z. B. der Naturgeschichte der Erde, ganze Klassen auf einmal zu evolviren, ohne die einzelnen Complexionen in jeder Klasse ausschreiben zu können. Hingegen die ideale Ansicht der Dinge widerspricht aus ihrem höchsten Princip aller Theorie. Grundsätze aus Ideen sind unendliche Urtheile, mit deren negativen Formen die subsumirende Urtheilskraft gar nichts anfangen kann. Hier bleibt alle Unterordnung der reflektirenden Urtheilskraft überlassen, und somit stellt sie ihr eigenthümliches ästhetisches Gesetz des Geschmacks aller Theorie überhaupt gegenüber; dessen Regeln sind keiner logischen Entwickelung fähig, sondern sie müssen dem Gefühl eines jeden selbst überlassen bleiben. So bestimmt sich die subjectiv bedingte Allgemeingültigkeit unsrer Geschmacksurtheile, indem es nur die unaussprechliche Regel ist, in der wir nothwendig zusammenstimmen müssen, dagegen für die einzelne Unterordnung jeder nur seinem subjectiven Gefühl überlassen bleibt; wo also nur aus der Gültigkeit des unbestimmten Princips sich die beschränkte objective Gültigkeit der Gesetze des Schönen für eine eigne ästhetische Weltansicht ableitet.

Wir sehen nun, wie Schellings und ähnliche mystische Philosopheme sich anfangs mit der Verschmelzung von Philosophie und Poesie beym Volke der spe-

culirenden (keineswegs aber bey nur roher Gesundheit) einschmeicheln müssen, und woher diesen der Eigendünkel und das Vornehmthun kommt. Sie lassen ihr Handwerk als Kunst, ihre Physik als Gedicht gelten, und wenn sie dann die von ihnen beschriebene Welt gross und schön finden, so fällt auch etwas von dem Glanze des Weltgeistes auf sie die Propheten desselben. Im Erfolg aber muß diese Lehre eben so nachtheilig auf die Wissenschaft als auf den Geschmack wirken. In Rücksicht des Geschmackes wird eine solche consequente philosophische Aesthetik das reine Schöne verachten und nur das philosophisch Erhabene suchen; metaphysische Mythologie und schwer fällige physikalische Allegorie wird ihr das wahrhaft Bedeutende scheinen. Die theoretischen Formen der Wissenschaft werden zu bleyernen Flügeln, deren Schwere den Genius erdrückt; in der Wissenschaft hingegen wird man in falschem vornehmen Dünkel ein Analogon von poetischer Prosa fordern, wo nach Art der Alchemisten der Physiker sich schämt, anders als in unverständlichen Bildern von seinen Versuchen zu sprechen, wo nach Art aller Mystiker das ganze Philosophem nur in Bildern von trüber Farbe und verschränkter Zeichnung erscheint.

Das Bedürfniß unsrer gesellschaftlichen Ausbildung ist grade das Umgekehrte. Ihr scheltet ein Zeitalter der Aufklärung, von dem ihr meint, es gehe vorüber. Was war anders der Fehler dieses Zeitalters als eine unbegränzte Sucht nach Theorie, welche sich selbst nicht verstand. Wem anders haben wir unsre protestantische Kälte und Mangel an Religiosität zu danken, als dem Verlangen, auch das Religiöse mit Theorien zu beherrschen? Dies zeigte sich als Reflexion;

nun gebt ihr der Reflexion selbst die Schuld, welche nur ihrer falschen Anwendung gehört, und wollt euch verbessern, indem ihr die Reflexion von euch werft. Ihr irrt euch gewaltig! Dadurch zwingt man sie nicht. Wer einmal angefangen hat, ihr zu folgen, wird nicht eher wieder gesund, bis er ihr Werk rein zu Ende geführt, und dadurch begriffen hat, welches das Gebiet der Wissenschaft in unserm Geiste sey, und welches das der Idee.

Wollt ihr hoffen, einem gesundern kommenden Zeitalter Geschmack und Andacht wieder zu sichern, so laßt diese sich nicht, wie mit bösem Gewissen, durch die Pracht gezierter Darstellungen bey ihm einschmeicheln, sondern erkennt die Wichtigkeit einer reflectirten Ausbildung an, und überliefert ihm vollendete theoretische Wissenschaft, wo sie irgend möglich ist, damit nicht unbeholfen immer nur wieder dasselbe nie vollendete Werk von neuen begonnen, oder gar aus alten Trümmern zusammengeflickt werde, sondern endlich einmal ein Ganzes in gediegener Vollendung erscheine.


Digitized by Google

